ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪ

ಪಿಹೆಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ
ಸಾದರ ಪಡಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ
೨೦೧೦

ಸಂಶೋಧಕ
ಎಂ.ಡಿ. ಒಕ್ಕುಂದ

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು
ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು



ಭಾಷಾ ನಿಕಾಯ
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ


AKSHARA GRANTHALAYA
ACC.NO. 049289

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪ

ಪಿಹೆಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ
ಸಾದರ ಪಡಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ
೨೦೧೦

ಸಂಶೋಧಕ

ಎಂ.ಡಿ. ಒಕ್ಕುಂದ

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ

ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು



ಭಾಷಾ ನಿಕಾಯ
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ



ಪ್ರಮಾಣ ಪತ್ರ

ಎಂ.ಡಿ. ಒಕ್ಕುಂದ ಇವರು ನನ್ನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ **ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪ** ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಭಾಷಾ ನಿಕಾಯದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಸದರಿ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ ಮೂಲ ಸಂಶೋಧನ ಕೃತಿಯಾಗಿದ್ದು ಇದರ ಯಾವುದೇ ಭಾಗ ಮತ್ತು ವಿಷಯವನ್ನು ಯಾವುದೇ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಈ ಮೊದಲು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಮೂಲಕ ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

(ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ)
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ಸ್ಥಳ : ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ
ದಿನಾಂಕ: ೨೩-೦೯-೨೦೧೦

ಘೋಷಣಾ ಪತ್ರ

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗಾಗಿ ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರ ಮೂಲಕ ಭಾಷಾ ನಿಕಾಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಹಾಪ್ರಂಧದ ಯಾವುದೇ ಭಾಗವನ್ನು ಇನ್ನಿತರ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣಿಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

(ಎರ್. ಡಿ. ಒಕ್ಕುಂದ)
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ಸ್ಥಳ : ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ
ದಿನಾಂಕ: ೨೩-೦೯-೨೦೧೦

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪ

ಪರಿವಿಡಿ

ಅಧ್ಯಾಯ – ಒಂದು
ಉದ್ದೇಶ, ಮಹತ್ವ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ

ಅಧ್ಯಾಯ – ಒಂದು

ಉದ್ದೇಶ, ಮಹತ್ವ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಧಾನ

೧.೧ ಪೀಠಿಕೆ

ಕಸವರಮೆಂಬುದು ನೆರೆ ಸೈ
ರಿಸಲಾರ್ಪೊಡೆ ಪರ ವಿಚಾರಮುಮಂ ಪರಧರ್ಮಮುಮಂ
ಕಸವರಮೇನ್ ಕಸವೇನು
ಬ್ಬಸಂ ಬಸಮಲ್ಲದಿರ್ದು ಮಾಡುವದೆಲ್ಲಂ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮತ ಮತ್ತು ಅಭಿಮತಗಳ ಸೈರಣಾ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಲೇ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿಗೆ ಭೌಗೋಲಿಕ ಹಾಗೂ ಭಾಷಿಕ ಗಡಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗವು ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ಪಂಗಡ, ಜನಾಂಗ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಡಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಾಮರಸ್ಯವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವುದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ದೊರೆ ಹಾಗೂ ಜೈನ ಕವಿಯ ವಿಚಾರಗಳ ಸಮ್ಮಿಲನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಕೃತಿಯು ಛಂದಸ್ಸಿನ ಕಟ್ಟುಗಳು ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ರಚನೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಚೌಕಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಒಳನೋಟಗಳಿರುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಪರರ ಮತ ಮತ್ತು ಅಭಿಮತಗಳನ್ನು ಸೈರಣೆ ಹಾಗೂ ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬ ದರ್ಶನವನ್ನು ಅದು ನೀಡಿದೆ. ವೈದಿಕ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅಸ್ಮಿತೆಗಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ನಡೆಸಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಪರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಗೌರವ ಹಾಗೂ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಭಾಷಿಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವೊಂದರ ಹುಟ್ಟು, ಉಳಿವು ಮತ್ತು ಸಾತತ್ಯ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ರಾಜಕೀಯ ದರ್ಶನವಿದು. ನೆಮ್ಮದಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ತಳಪಾಯವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ದರ್ಶನವೂ ಹೌದು. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮದ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆತಂಕ, ತಲ್ಲಣ, ಹಿಂಜರಿಕೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಮನವಿ ಹಾಗೂ ಹೇಳಿದ ಕಿವಿಮಾತೂ ಹೌದು. " 'ಸ್ವ' ಮತ್ತು 'ಪರ'ಗಳನ್ನು 'ಪ್ರತಿ' ಎಂದು ತಿಳಿಯದೇ 'ಸಹ' ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವಿಲೀನ ಮತ್ತು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅನ್ಯದ ವಿಲೀನ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಉಂಟಾಗುವುದು. 'ಅನ್ಯ'ವನ್ನು 'ಸಹ' ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದಾಗ ಸಹನೆ ತಾನಾಗೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ."[೧] ಹೀಗೆ ಸಹನೆ ಸಾಮರಸ್ಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವಿವೇಕ ಹಾಗೂ ಬಹುತ್ವದೊಂದಿಗಿನ ಗೌರವಯುತ ಅನುಸಂಧಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಉದ್ಘಾಟನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಚಿಂತನೆ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಮಾಜ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಮಾದರಿಯ ಸಮಾಜವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗದು. ಇದು ಒಬ್ಬ ಆಡಳಿತಗಾರ ಹಾಗೂ ಒಬ್ಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಯಭಾರಿಗಳು ಸೇರಿ ಹೊಸ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿದ ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾಗಿದೆ. ಮತೀಯ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದರ ಬೆನ್ನಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ–ಮತಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಬಿರುಕು, ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಹಿಂಸೆಗಳ ಒತ್ತಡವಿದ್ದಂತಿದೆ. ಸಾಮರಸ್ಯವಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆ ಇರುವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮತೀಯ ಸಾಮರಸ್ಯ ಒಂದು ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಮರಸ್ಯವು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಎಲ್ಲ ಅಸಮಾನತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಂದುವರಿಯಲು ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಕುತ್ತು ಬರದಂತೆ ನಿರ್ವಹಣೆಗೊಳ್ಳಲು ಒಂದು ಅಸ್ತ್ರವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಮತೀಯ ನೆಲೆಯ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ಮತ್ತು ಬಹುಮುಖೀ ಆಯಾಮಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಅದು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದು ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಲೈಂಗಿಕ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ವಚನಕಾರರ 'ಭಕ್ತ' ಮತ್ತು 'ಭವಿ'ಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆಯ ಛಾಯೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಇವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಮೀಪ ಎನ್ನಿಸುವಂತಿವೆ. ಶೈವ ಧರ್ಮದ ಭಕ್ತರು ಅನ್ಯ ಧರ್ಮೀಯರನ್ನು ಸಂಹಾರ ಮಾಡುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗಣ ಪದವಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಯ ಕೆಲವು ನಾಯಕರು ಅನ್ಯ ಧರ್ಮದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಾಕುವ ಮಹಾ ಭಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಮತವೇ ವೇದಿಕೆಯಾದಾಗ ಹಾಗೂ ಮತಪ್ರಚಾರಕತೆಯೇ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾದಾಗ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಹಿಂಸೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಒಟ್ಟು ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಅಂತರ್ಝರಿಯಾಗಿ ಮತೀಯ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಚಿಂತನೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ನಿರಂತರ ಕೊಡುಕೊಳೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ನೆಮ್ಮದಿಯ ಬದುಕಿನ ಹುಡುಕಾಟದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಹಾಲಾಹಲ ಆಸ್ಫೋಟಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಸಮಾಜ ಮುಂದುವರಿಯುವಂಥ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಚಿಂತನೆಗಳು ರೂಪ ತಾಳುತ್ತವೆ. ಮತಧರ್ಮಗಳ ಕೊಡುಕೊಳೆ ನಡೆಯುತ್ತ ಬದುಕಿನ ಸಹಜ ಭಾಗವಾಗಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ.

ಭಾರತಕ್ಕೆ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದ ಆಗಮನದ ನಂತರ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಘರ್ಷ, ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮತ ಸೇರಿದಂತಾಯಿತು. ಶೈವ–ಜೈನ, ಶೈವ–ವೈಷ್ಣವ, ಜೈನ–

ಬೌದ್ಧ ಮೊದಲಾದ ಮತಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದಷ್ಟೇ ಸಹಜವಾಗಿ ಈ ಮತಗಳೊಂದಿಗೆ ಇಸ್ಲಾಂ ಕೂಡ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ವೇದಿಕೆಯಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಕೋಮುವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇಸ್ಲಾಂ ಪ್ರವೇಶದ ಪೂರ್ವದ ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನಾಗಲೀ, ಇಸ್ಲಾಂ ಪ್ರವೇಶದ ನಂತರದಲ್ಲೂ ನಡೆದ ಮುಸ್ಲಿಮೇತರ ಧರ್ಮಗಳ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನಾಗಲೀ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸದೇ ಕೇವಲ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎತ್ತಿಕಟ್ಟಿತು. ಆದರೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ಬದುಕಲು ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನಂತೆಯೇ ಹಲವಾರು ಅನುಭಾವೀ ಕವಿಗಳು ಸೌಹಾರ್ದತಾ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ತಿಂತಿಣಿ ಮೌನೇಶ್ವರ ಹಾಗೂ ಕೊಡೇಕಲ್ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಬರಹಗಳೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ.

ಹಿಂದು ತುರುಕರು ಒಂದಾಗಿ ನಡೆದಾರು
ನಿಂದನೀದಾರು ಬಸವಣ್ಣ ಬರುವಾಗ
ಲೋಕದ ಅಂಧಕರಿಗೇನು ತಿಳಿಯದು
ಮುಸ್ಯಾ ಅಲ್ಲಮ ಮುಸ್ಯಾ ಪೂಜೆ ಅಲ್ಲ

ಹಿಂದೂ ತುರುಕರಿಗೆ ಚಂದ್ರಮನೊಬ್ಬನೆ
ನಿಂದಿಸಿದವನೆ ಅಧಮನು
ಕಾಣದ ಅಂಧಕನಿಗೆ ಯಾಕೆ ದರ್ಪಣವು
ಸಕಲವೂ ಒಂದೆ ಎಂದು ಕಂಡ ಗುರು ಬಸವಣ್ಣ

ಇಲ್ಲಿ ಮತದ ಅಂಧಕರನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುತ್ತ ಮತಾಂಧತೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕೂಡಿ ಬಾಳುತ್ತಿರುವ ಆದರ್ಶ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲಾಗಿದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಜನಪದದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ಅರುಣೋದಯ ಕಾಲ'ವೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಾದರೆ, ಶರೀಫನ ಬಳಗದ ತತ್ವಪದಕಾರರು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಂಗೋಳಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರ 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗೀತ' ಗಳಿಂದ ಆರಂಭವಾಗದೇ ತತ್ವಪದಗಳಿಂದಲೇ ಉದ್ಘಾಟನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಅವರು ತಳಮೂಲದಿಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. 'ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ'ವೆಂಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ', 'ಧರ್ಮ ಸಾಮರಸ್ಯ'ವೆಂಬ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದರೆ, ಅದು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ರೂಪ ತಾಳುವ ಮೊದಲೇ, ತತ್ವಪದಕಾರರು ದೇಶೀ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ 'ಧರ್ಮಾತೀತ' ಎಂಬರ್ಥದ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ತತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದರೆಂಬುದು ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಅನುಭಾವ ಮತ್ತು ಸೂಫಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸಂಕರಿತ ಆರೂಢ ಅಥವಾ ಅವಧೂತ ಪಂಥವು ಗುರು ಮಾರ್ಗ, ಸಾಧನಾ ಮಾರ್ಗ ಹಾಗೂ ಯೋಗ ಮಾರ್ಗಗಳ ಮೂಲಕ

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡುವ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮತಾತೀತ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಒಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿ, ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದದ ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತೀಯವಾದದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಹೋರಾಟ, ಶೂದ್ರ, ದಲಿತ ಜಾತಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಹೋರಾಟಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳು ಇನ್ನೂ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ, ವೈವಿಧ್ಯಮಯವೂ ಆದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದ ಹೆಣ ಹಾಗೂ ಹರಿದ ನೆತ್ತರಿಗಿಂತ ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ನಡೆದ ಕೋಮು ಗಲಭೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಹಿಂಸೆ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಸತ್ಯ ಎದೆ ನಡುಗಿಸುವಂಥದ್ದು. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಜಾತಿ ಜಗಳಗಳೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗಲಭೆಗಳು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮತೀಯ ನೆಲೆಯ ಒಕ್ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳಾಗಿ ರೂಪ ತಾಳಿದವು. ಮಹಾಯುದ್ಧಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ದೇಶ ವಿಭಜನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯಂತೂ ಹಿಂದೂ – ಮುಸ್ಲಿಂ – ಸಿಖ್ ಧರ್ಮಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಮಾರಣಹೋಮ ನಡೆದು ಹೋಯಿತು. ಈ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕೋಮುವಾದೀ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆಯಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯೂ ಇದೆ, ಮತೀಯತೆಯೂ ಇದೆ.

ಗಾಂಧಿಯವರ ಕೊಲೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಹಿಂಸೆಯು ನಂತರದ ಮೂರು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತಬ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಘನತೆ ಕೋಮುವಾದಿಗಳನ್ನು ತಲೆಯೆತ್ತದಂತೆ ಮಾಡಿತ್ತು. ನೆಹರೂರವರ ಸಮಾಜವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯು ದೇಶದ ಬಹುಪಾಲು ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ತುಂಬಿತ್ತು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸರಕಾರಗಳ ಮತೀಯವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುವ ಧೋರಣೆಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳ ವೈಚಾರಿಕ ಬಿರುಕಿನ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತೆ ತಲೆ ಎತ್ತಿತು. ಬಲಪಂಥೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ರಥಯಾತ್ರೆಗಳು ಕೋಮುವಾದದ ಹೊಸ ಅವತಾರವಾದವು. ಈ ಕಾಲದುದ್ದಕ್ಕೂ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳಿರುವುದು ಅದರ ಆರೋಗ್ಯಕರ ನಡೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಚಿಂತನೆಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧಿ ಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬೇಂದ್ರೆಯವರಂಥ ಸಾಮರಸ್ಯವಾದಿ ಕವಿ ಸುಮಾರು ಹದಿನಾಲ್ಕು ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆನ್ನುವುದು, ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಜನಮಾನಸದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತೀಯ ರಥಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಕವಿತೆಗಳು ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಎಂ. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರು ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದದ್ದು ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವಾಗಿದೆ.

ಜಾಗತೀಕರಣ, ಖಾಸಗೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಉದಾರೀಕರಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಗಾಧ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದವು. ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿ ಧ್ವಂಸ ಅದರ ಆರಂಭದ ಪರಿಣಾಮವಾದರೆ, ಗೋದ್ರಾ-ಗುಜರಾತ್ ನರಮೇಧ ಅದರ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಪರಿಣಾಮ. ಹೊಸ ಆರ್ಥಿಕ-ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಜಾರಿ ಮಾಡುವ ಹಾಗೂ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕೋಮುವಾದೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಜತೆಜತೆಯಾಗಿಯೇ ನಡೆದದ್ದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಬಾಬರಿ ಮಸೀದಿ ನಾಶ, ಗುಜರಾತ್ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದೊಂದು ಆಂಥಾಲಜಿಗಳನ್ನು ತರುವಷ್ಟು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು, ಸಂಶೋಧಕರು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮತೀಯ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನೇ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಅಲ್ಪವಾದರೂ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ತಲುಪುತ್ತಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಬರವಣಿಗೆಯೂ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧.೨ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ

'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪ' ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ಒತ್ತಡ

"ಸದ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಬದಲಾವಣೆ ತರಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ ಇರುವ ಜನರಿಗೆ ಮನುಷ್ಯರ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ನೈತಿಕ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವದು ಬರಹಗಾರರ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಜವಾಬ್ದಾರಿ"[೨] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಅಮೇರಿಕಾದ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕ ಹಾಗೂ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿ ನೋಮ್ ಚೋಮ್‌ಸ್ಕಿ. ಕೋಮುವಾದ, ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಬರ್ಬರ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಿರುವ ಕಾಲವಿದು. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಒಪ್ಪಂದದ ಎರಡು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಜನರ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತುಂಡು ಮಾಡುವ ಕೆಲವು ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆ ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜನರನ್ನು ಹಲ್ಲೆಗೀಡು ಮಾಡುವ, ಕೊಲ್ಲುವ, ಸಂಶಯಿಸುವ ಹಾಗೂ ಹಲ್ಲೆ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ಸಹಿಸುವ ಹಾಗೂ ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಅಸಮಾನತೆಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನಸಮುದಾಯ, ತನ್ನ

ಮೂಲ ಶತ್ರುವನ್ನು ಮರೆತು ಅನ್ಯಮತೀಯ ಶತ್ರುತ್ವದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕತೆಯೆಡೆಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿದೆ. ೧೯೪೭ ರ ದೇಶ ವಿಭಜನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಇಂಥ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯನ್ನು ಗುಜರಾತ್ ನರಮೇಧದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ನಿಂತು ಹಿಂಸೆ ನಡೆಸಿತು. ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆಯು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಆಸ್ಫೋಟವಾಗಿ ಮನೋನ್ಮಾದದಲ್ಲಿ ನಡೆದುಹೋಗುವ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯಾಗಿರದೇ, ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ನಿತ್ಯದ ವಾಸ್ತವವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತೀ ವಲಯ ಪ್ರತೀ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೂ ಮತೀಯ ಸಂಶಯಗಳಿಂದ ಮಲಿನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಹಿಂಸೆ ಮಾಡುವ ಹಾಗೂ ಸಹಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಈ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸಹಿಸುವಿಕೆಗಳು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ರಾಜಕೀಯ ಸೋಲು ಗೆಲುವುಗಳನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಕೂಡ ಇದರ ಏಳುಬೀಳುಗಳು ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದಿ ಪಕ್ಷಗಳು ಅಧಿಕಾರ ಹಿಡಿದ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ನಡುಪಂಥೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು, ಎಡಪಕ್ಷಗಳು ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಾದಿ ಪಕ್ಷಗಳು ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗಲೂ ಕೋಮುವಾದೀಕರಣ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದೇ ಇದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಉತ್ತೇಜಿಸುವ ಹಲವಾರು ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದವೂ ಒಂದು ಪ್ರಚೋದಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಈ ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಭಾರತದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯ ಹಾಗೂ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದಾಚೆಗೂ ಬೇರುಗಳಿವೆ. ಅಮೇರಿಕಾದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳು ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳನ್ನು ದೋಚಲು ಹೂಡಿದ ಹುನ್ನಾರ ಹಾಗೂ ಅದರ ಜಾಗತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಇರುವ ಪರೋಕ್ಷ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿ ಧ್ವಂಸದ ನಂತರ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಭಯೋತ್ಪಾದಕತೆಯು, ಗೋಧ್ರಾ–ಗುಜರಾತ್ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡದ ನಂತರ ಮತ್ತಷ್ಟು ಕ್ರೂರ ಮುಖಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಿದೆ. ಕೋಮುವಾದಿ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಕೂಡ ಅಮಾಯಕ ಜನರನ್ನು ಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕೋಮುವಾದೀಕರಣಕ್ಕೆ ನಿರಂತರ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುತ್ತಿದೆ. ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳ ಒಟ್ಟು ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಅಪಾರ ಜೀವಹಾನಿ, ಹಿಂಸೆಯ ಬರ್ಬರ ವಿಧಾನಗಳ ವಿಜೃಂಭಣೆ, ಮನುಷ್ಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಭೀಕರ ನರಳಿಕೆ, ಅಪಾರ ಸಂಪತ್ತಿನ ಹಾನಿ, ರಕ್ತಪಾತ ಹಾಗೂ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹಾನಿ. ನಾವು ಬದುಕಿದ ಸಮಾಜದ ಉರಿಯುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕರು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತ ತಮ್ಮ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಈ ಕಾಲವನ್ನು ಕೇವಲ ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳ ನಡುವಿನ ಕದನದ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸೆಯ ಕಾಲಮಾತ್ರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂಸೆ ನಡೆದಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ

ಈ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿ ಉರುಳಿದಾಗ, ಗುಜರಾತ್‌ದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡ ನಡೆಯುವಾಗ, ಮಧ್ಯ ಏಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಉರುಳುವಾಗ, ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಮೂಲೆಗಳಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಹಾಗೂ ನೊಂದವರಿಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಮಹಾಪೂರವೇ ಹರಿದುಬಂದಿದೆ. ಅಯೋಧ್ಯೆ ಮತ್ತು ಗುಜರಾತ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಹಿಂಸೆಗೆ ತುತ್ತಾದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು ಹಿಂದೂಗಳೇ ಪಾರು ಮಾಡಿದ ಅಸಂಖ್ಯ ಘಟನೆಗಳು ನಡೆದವು. ಮತೀಯವಾದಿಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಎಡಪಂಥೀಯರೂ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳೂ ಗಾಂಧೀವಾದಿಗಳೂ ಅಂಬೇಡ್ಕರವಾದಿಗಳೂ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಯಾವ ವಾದಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇರಲಾರದೇ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನೇ ಹಾಸಿ ಹೊದ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಾಬಾಬುಡನಗಿರಿಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೋಮುವಾದದ ಹುನ್ನಾರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯಮಟ್ಟದ ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಗತಿಪರ ಸಂಘಟನೆಗಳೂ ಒಗ್ಗೂಡಿ ಕೋಮುಸೌಹಾರ್ದತಾ ವೇದಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವು. ನೆರೆಯ ರಾಜ್ಯವಾದ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಟೀಸ್ತಾ ಸೆಟಲ್‌ವಾಡ್, ರಾಮ್ ಪುನಿಯಾನಿ, ಆರುಂಧತಿ ರಾಯ್, ಆನಂದ ತೇಲ್ತುಂಬ್ಡೆ ಮೊದಲಾದ ಚಿಂತಕರು ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ನರಕದ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಆರಿಸುವ ರಾಬಿಯಾ ಎಂಬ ಸೂಫಿ ಸಂತಳ ಕೈಯಲ್ಲಿಯ ಪವಿತ್ರ ನೀರಿನ ಹಾಗೆ ಈ ಹಿಂಸೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಜೀವಜಲ ಹರಿದು ಬಂದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಿಂಸೆಯ ವೈಭವೀಕರಣ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದರ ವಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅಮಾನವೀಯ ಮುಖಗಳನ್ನು ದರ್ಶಿಸುತ್ತಲೇ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಜೀವ ಸೆಲೆಗಳನ್ನು ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಇದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದರ್ಶನಗಳ ಅಧ್ಯಯನ

ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳು ರಾಜಕೀಯ, ವೈಚಾರಿಕ, ಆಕೃತಿಗಳಾಗಿ ವೈರಿಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ ಹಲವು ಧರ್ಮ, ಮತ, ಪಂಥ, ಭಾಷೆ, ಜನಾಂಗಗಳ ಸಂಕರರೂಪಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದ ಭಾರತೀಯ ಬದುಕು, ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆದ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಅದು ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳಾಚೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪತಾಳಿದ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವೇಕ. ಕೋಮುವಾದದ ಕ್ರೌರ್ಯದ ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸರಳೀಕರಣಗಳಿಗಿಂತಲೂ, ಹಲವು ಹಳ್ಳಗಳು ಸೇರಿ ನದಿಯಾಗಿ ಹರಿದಂತಿರುವ ಬದುಕಿನ ಸಹಜ ಲಯಗಾರಿಕೆಯು ಮಹತ್ವದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ಜನತೆಯ

ಈ ದಾರ್ಶನಿಕತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಹಜ ಅನುಭಾವವಾಗಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಉದಾರವಾದವಾಗಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳಿರಬಹುದು. ಅಂಥ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಗೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸರಳೀಕೃತ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಎದುರು ನಿಲ್ಲಿಸುವದು ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ತಲೆಬರಹದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದಿದ್ದರೂ ಇದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದರ್ಶನಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಆಗಿದೆ.

ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಪರಂಪರೆಯ ನಿರ್ಮಾಣ

ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳು ~~ಕೇವಲ~~ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳೇನಲ್ಲ. ಮಾನವ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣದೊಂದಿಗೆ ನಾಸ್ತಿಕವೋ ಆಸ್ತಿಕವೋ ಆದ ಮತಗಳೂ ಉಗಮವಾಗಿವೆ. ಭಾರತದ ಬದುಕು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಯ್ದು ಬಂದಿದೆ. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದವರೆಗೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯವರೆಗೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಸಂಭವಿಸಿವೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಕಾವ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲ, ಮಧ್ಯಕಾಲ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವು ಪಡೆದ ಕಲ್ಪಿತ ವಿಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವಗಳಿಗೆ ಈ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿದೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆರಂಭದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿತ್ತು. ನಂತರದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಪ್ರಶ್ನೆ, ಜಾತಿಪ್ರಶ್ನೆ, ಲಿಂಗಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾದವು. ಆದರೆ ಕಳೆದ ಎರಡು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ, ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳು ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರದ ಮೊದಲ ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ೯೦ ರ ದಶಕದ ನಂತರದ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಮತೀಯ ಹಿಂಸಾಚಾರ ಇವುಗಳನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತಂದಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತರ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಖ್ಯಧಾರೆಯಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿವೆ. ಕೋಮುಹಿಂಸೆಗೆ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಂದಿಸಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ~~ನಿಭಾಯಿಸಿದೆ.~~ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ

ಮಾಡುವುದು ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದೆ.

೧. ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವದು

೨. ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು.

೩. ಮೌನವಹಿಸುವುದು,

೪. ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದು.

ಈ ನಾಲ್ಕು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವಾಗ ಹಲವಾರು ತಾತ್ವಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದೆ. ಇವುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಕೂಡ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕೊರತೆ

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವೈಚಾರಿಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದ ಚಿಂತನಾಧಾರೆಗಳ ಅನುವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ವಿಸ್ತೃತ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿ, ಸಣ್ಣಕತೆ, ಕಾವ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಈ ಮುಖ್ಯ ಚಿಂತನಾ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬ ಕಡಿಮೆ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಕೆಲವು ಬಿಡಿಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಈ ಕೊರತೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಡುವುದು ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ.

ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕವಿಗಳ ನಿಯೋಗಗಳ ಅಧ್ಯಯನ

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಹಲವಾರು ನಿಯೋಗಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಪ್ರೇಮ, ಸೌಂದರ್ಯ, ಮಾನವೀಯತೆ, ದಾರ್ಶನಿಕತೆ, ವೈಚಾರಿಕತೆ ಇತ್ಯಾದಿ. 'ಮನುಜಮತ ವಿಶ್ವಪಥ', 'ಸಮರಸವೇ ಜೀವನ' ಮೊದಲಾದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಜ್ವಲಂತವಾದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳೆಂದರೆ ಮತ ಮತ್ತು ಮತ ಸಂಬಂಧಿಯಾದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಕಳೆದ ಎರಡು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲೂ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ, ಮತ ಮತ್ತು ಮತಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಹಿಂಸೆ, ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ನಿಯೋಗಗಳನ್ನು ಘೋಷಣೆ ಮಾಡಿರಲಿ ಮಾಡದಿರಲಿ, ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಇಕ್ಕಟ್ಟು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಬಾಯಿಯಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಅವರು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂದೇಶ ನೀಡುವ ಸರಳೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗದೇ ಸಮಾಜವನ್ನು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕವಿಗಳ ಪಾಲಿಗೆ ಒಂದು ನಿಯೋಗ. ಹಿಂಸೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂತು? ಮಾನವ ಸ್ವಭಾವವೇ? ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಉದ್ದೀಪಿತ ಉತ್ಪಾದನೆಯೆ? ಹಿಂಸೆ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಹುದೇ? ಮುಂತಾಗಿ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ಮತೀಯ ವಿಕಾರಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ, ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಹಿಟ್ಲರ್‌ನಿಗೆ ನಾನೂ ಕಾರಣ' ಎಂಬ ಸಾರ್ತ್ರೆಯ ಹಿಂಸೆಯ ಅಭಿಜ್ಞಾನವಿದು. ಇದು ಮನುಷ್ಯ ಮೂಲದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಇಂಥ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವುದು ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ.

೧.೩ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಹತ್ವ

'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪ' ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆ

ಕನ್ನಡದ ದೊಡ್ಡ ಬರಹಗಾರರಲ್ಲಿ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು ಜನ ಕೋಮುವಾದದ ಪರವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುತೇಕ ಸೃಜನಶೀಲ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಸೌಹಾರ್ದತಾವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಕೆಲವರು ಮೌನ ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದಿಂದ ಆರಂಭವಾದ 'ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಡೆಯುವುದು ತಪ್ಪು' ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ದೊಡ್ಡ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಮುಂದುವರೆಸಿವೆ. ತಮಗೂ ತಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ಕೆಲವರು ಮೌನವಹಿಸಿದರೆ ಕೆಲವರು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಸುಮ್ಮನಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವರು ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರಾಗಿಯೂ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವರು ಸಂಘಟನೆಯ ಭಾಗವಾಗದೆಯೂ ಅದರ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜೀವಪರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹಾಗೂ ಜೀವವಿರೋಧಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪರವಿರುವ ಲೇಖಕರನ್ನು ಕುರಿತು ಖಚಿತವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆಯಲೇಬೇಕಾದ ಕಾಲವಿದು. ಹಿಟ್ಲರ್, ಮುಸೋಲಿನಿ, ಸಾವರ್ಕರ್ ಮುಂತಾದವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಲೇಖಕರನ್ನು ಕುರಿತು ಹಾಗೂ ಅವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಕೊಲೆಗಡುಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಲೇಖಕರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೂಡ ಮುಖ್ಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದು ಬದುಕಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಆ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕವಿಗಳನ್ನು ವರ್ಗ, ಜಾತಿ, ಲಿಂಗಾಧಾರಿತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಪ್ರಗತಿಪರರು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಗಾಮಿಗಳು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಅವರ ಪ್ರಗತಿಪರತೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಗಾಮಿತನಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಇವತ್ತಿನ ಮುಖ್ಯ ಒತ್ತಡವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು

ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಅಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಯಾವುದೋ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿ ಹಾಗೂ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕಪ್ಪು-ಬಿಳುಪು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರ ಹಾಗೂ ವಿರೋಧಿ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸುವ ಅವಸರ ಹಾಗೂ ಒರಟುತನಗಳು ಅಧ್ಯಯನದ ಮಹತ್ವವನ್ನೇ ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕವಿಗಳನ್ನು ಅವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲ ವೈರುಧ್ಯಗಳೊಡನೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ನಂತರ ಅವರ ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಖಚಿತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಜೀವನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವುದು ಪ್ರಬಂಧದ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ.

ಕೋಮುವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಕ್ರೋಢೀಕರಣ

ಕನ್ನಡದ ಮುಖ್ಯ ಲೇಖಕರು ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ನಂಜು ಕಾರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ದೊಡ್ಡಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನದೆ 'ವಿಕೃತ ಬರವಣಿಗೆ' ಎನ್ನಬಹುದು. 'ನಾನೇಕೆ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಕೊಂದೆ' ಎಂಬ ಗೋಡ್ಸೆ ಪುಸ್ತಕದ ಅನುವಾದ ಯಾವಾಗಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಮಾರಾಟವಾಗುವ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಹಲವಾರು ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮನೆಮನೆಗೆ ವಿಷವನ್ನು ಉಣಬಡಿಸುತ್ತಿವೆ. ನಾಡಿನ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ದಿನಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಕೋಮುವಾದದ ಕರಪತ್ರದೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಕೆಲವು ವಾರಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ದ್ವೇಷವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಬಿತ್ತುತ್ತಿವೆ. ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನ ಓದುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಜನಪ್ರಿಯ ಆಕರ್ಷಕ ಹಾಗೂ ಮತೀಯ ವಿದ್ವೇಷದ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಅವರನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಕ್ತಾರರಾದ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವುದು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಪ್ರಮುಖ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬ ಸಂಗತಿ ಇಂದಿನ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಓದುಗರ ನಡುವೆಯೂ ಚರ್ಚೆಯಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ದೊಡ್ಡ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಮಾನವೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದು ಅಥವಾ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿಯುವುದು ಅವಶ್ಯಕ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಬಹುಮುಖೀ ಅಧ್ಯಯನ

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬಹುರೂಪಿಯಾದ ಸ್ಪಂದನಶೀಲತೆಯ ಲೋಕವಿದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂವೇದನಾ ಆಯಾಮಗಳಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹೆಚ್ಚಿದಷ್ಟು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿಯ ವೈಚಾರಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಹೆಚ್ಚುತ್ತ ಹೋಗಿವೆ. ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಕವಿಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಸಮಾಜ ಒಡೆಯುತ್ತಿದೆ

ಎಂಬ ವಿಷಾದ, ತನ್ನ ಧರ್ಮ ಇಷ್ಟೊಂದು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವೇ ಎಂಬ ದಿಗ್ಭ್ರಮೆ, ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ, ಮಾರಣಹೋಮ ಮತ್ತು ರಕ್ತಪಾತಗಳಿಗೆ ಬೆಚ್ಚುವಿಕೆ, ಮಾನವೀಯ ಕರಗುವಿಕೆ, ಅಸಹಾಯಕ ಆರ್ತನಾದ, ರೊಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿರೋಧ, ಜಾಗತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ದೇಶೀನೆಲೆಗಳಿಂದ ಕಾರಣ ಶೋಧ, ಗ್ರಹಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವೈರುಧ್ಯಗಳು– ಹೀಗೆ ಅದೊಂದು ಬಹುಮುಖೀ ತಲ್ಲಣಗಳ ಲೋಕ. ಇದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಶೋಧ, ವೈರತ್ವವಿಲ್ಲದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ, ವರ್ಗೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ, ಅನುಭಾವ ಪರಂಪರೆಗಳ ಪುನರ್ಸೃಷ್ಟಿ, ಮತಾಂಧತೆ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂದರ್ಭಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ ಹಾಗೂ ನಾಸ್ತಿಕತೆಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಇತ್ಯಾದಿ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಹಾಲಾಹಲ ಹಾಗೂ ಅದು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಬರ್ಬರ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕಾಣುವ ನೈತಿಕ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಈ ವಿಷಯ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ವೈವಿಧ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಲೋಕ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ, ಮತ, ಪಂಥ, ಲಿಂಗ, ಪ್ರದೇಶ, ಕಾಲ, ವೈಚಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅಸಂಖ್ಯ ವಿಭಿನ್ನ ದನಿಗಳೂ ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿವೆ. ಇದು ಸಾವಿರಾರು ಜಾತಿಯ ಹಕ್ಕಿಗಳು ಗೂಡುಕಟ್ಟಿದ ಒಂದು ಮಹಾವೃಕ್ಷದ ಹಾಗಿದೆ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹೊಡೆದು ಕಾಣುವ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಕೆಲವು ನೆಲೆಗಳ ಮೂಲಕ, ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ದನಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವದರ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕಾವ್ಯವೆಂಬ ರೂಪಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇಯಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳಿದ್ದು ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವ ಹಲವು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಈ ವಿಷಯ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಕವಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಕೆಲವು ಸ್ಥಾಪಿತ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಒಡೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಉದಾ : ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆ ಕೋಮುವಾದದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದರೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಹೆಚ್ಚು ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಆಗಿರುವದು.

೧.೪ ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ

'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪ' ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಕಾಲ, ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಕವಿಗಳು ಎಂಬ ಮೂರು ಮಗ್ಗುಲಿನಿಂದ ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಕಾಲವ್ಯಾಪ್ತಿ

ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಮುಂಚೆ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ರೂಪತಾಳಿವೆ. ಬದುಕು ಎಂದರೆ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತ್ಯಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಒಟ್ಟಂದವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲ ವೈಚಾರಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಈ ಬದುಕಿನ ಉತ್ಪನ್ನಗಳೇ. ಕಾವ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೋಟವನ್ನು ನೀಡುವಾಗ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ನೀಡಿದ್ದರೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸ್ಥೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲವನ್ನು ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೧. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟ (೧೬೦೦ ರಿಂದ ೧೯೪೭ ರವರೆಗೆ)

೨. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟ (೧೯೪೭ ರಿಂದ ೧೯೯೦ ರವರೆಗೆ)

೩. ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟ (೧೯೯೦ ರಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ)

ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ವಿಂಗಡಣೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳು ಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆ.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಕೂಡ ಈ ಮೂರು ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹಾಗೂ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನು ನಿಗದಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ, ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆ, ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಾಗುವ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೂ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಿಗೂ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧ ಇರುವದರಿಂದ ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಮಿತಿ ಹಾಗೂ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಕೃತಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು ತತ್ವಪದಕಾರರಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ ನವೋದಯ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ, ನವ್ಯ, ದಲಿತಬಂಡಾಯ ಹಾಗೂ ಬಂಡಾಯೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖೀ ಆಯಾಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಮೈದಾಳಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಮಗ್ರ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಹಲವು ದೊಡ್ಡ ಯೋಜನೆಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಸೀಮಿತ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೋಟವೋ, ಸಾರಾಂಶೀಕರಣವೋ ಆಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾಲವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಇಲ್ಲವೇ ಕಾಲಮಾನದೊಂದಿಗೆ ನಿರಾಕರಣೆಯ

ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೇರಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಕಾವ್ಯ–ನಾಟಕ, ಕಾವ್ಯ–ರೂಪಕ ಇತ್ಯಾದಿ ಕಾವ್ಯ ಸಂಬಂಧಿ ಇತರ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು 'ಕವಿತೆ'ಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಕವಿವ್ಯಾಪ್ತಿ

ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫ, ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನವರಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಅರೀಫರಾಜಾ, ಎನ್.ಕೆ.ಹನುಮಂತಯ್ಯನವರವರೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ಜನ ಕವಿಗಳು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರೆಲ್ಲರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಕೂಡ ಸೀಮಿತ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೋಟ ಮತ್ತು ಸಾರಾಂಶೀಕರಣವೇ ಸಾಧ್ಯವಾದೀತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮೂರು ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ಸುಮಾರು ಐವತ್ತು ಕವಿಗಳ ಒಂದೊಂದು ಕವಿತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶಿಶುನಾಳ ಷರೀಫ, ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪ, ಶಿವಲಿಂಗಮ್ಮ ಜತ್ತಿ, ಕೈವಾರ ನಾರಾಯಣತಾತ, ಮೋಟ್ನಳ್ಳಿ ಹಸನ್‌ಸಾಹೇಬ, ಮಾಸ್ತಿ, ಪು.ತಿ.ನ., ಕುವೆಂಪು, ಸಿದ್ದಯ್ಯ ಪುರಾಣಿಕ, ಬೆಳಗೆರೆ ಜಾನಕಮ್ಮ, ಎಂ. ಅಕಬರ್ ಅಲಿ, ಬಿ.ಎ.ಸನದಿ, ಚೆನ್ನವೀರ ಕಣವಿ, ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ರಂಜಾನ ದರ್ಗಾ, ಮುಳ್ಳೂರ ನಾಗರಾಜ, ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ, ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ಕೆ. ಶರೀಫಾ, ಶಶಿಕಲಾ ವಸ್ತ್ರದ, ಸವಿತಾ ನಾಗಭೂಷಣ, ವೈದೇಹಿ, ಎನ್.ಕೆ. ಹನುಮಂತಯ್ಯ, ಬಿ.ಪೀರ್‌ಬಾಷಾ, ಬಿ.ಎಂ.ಬಶೀರ್, ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಬಿ.ಟಿ.ಲಲಿತಾನಾಯಕ ಮೊದಲಾದ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಿತಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆ ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೧.೫ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು

೧. ಈಗಾಗಲೇ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ವಿಧಾನಗಳ ಬಳಕೆ, ಶಿಥಿಲ ವಿಧಾನಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ವಿಧಾನಗಳ ಶೋಧ ಇವು ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿದ ಮುಖ್ಯ ಉಪಕ್ರಮಗಳು. ಅತ್ಯುತ್ತಮ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಠ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಶಯಗಳು ಗೆಲ್ಲಲು ಅಥವಾ ಸೋಲಲು ಇರುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅವು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧ, ಕೋಮುವಾದ–ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ– ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅವು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಸರಳೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪರ, ವಿರೋಧ ಎಂಬ ಸರಳ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಶಯಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲ ವೈರುಧ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗುವುದು. ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಲ್ಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಆಶಯವನ್ನೇ ವಾಸ್ತವವೆಂದು

ಭಾವಿಸುವ ಅನೇಕ ಮಾದರಿಗಳು ಅತ್ಯುತ್ಸಾಹದ ಮಾದರಿಗಳು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ. ಅತಿ ವಾಸ್ತವವಾದದ ಬದ್ಧತೆಯಿಂದ ವಾಸ್ತವವನ್ನೇ ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಆಶಯದ ಪರವಾಗಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಆಶಯ ಈಡೇರಲು ಎದುರಾಗುವ ಎಡರು ತೊಡರು, ಸವಾಲು, ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದೊಂದಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗುವುದು.

೨. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ಮತ್ತು ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳು ಬಳಕೆಯಾದವು. ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿತು. ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ರೂಪ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳು ಅಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಎಚ್ಚರದೊಂದಿಗೆ ಈ ಎರಡೂ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗುವುದು. ಆ ಮೂಲಕ ಆಶಯ ಮತ್ತು ರೂಪಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

೩. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಹುತ್ವ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ಬಹುತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಏಕರೂಪಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಆಶಯ ಪ್ರಧಾನ ಅಧ್ಯಯನ ಇದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬೀಸು ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಧಾರಣೀಕರಣದ ನೆಲೆ ಹಿಡಿಯುವ ಅಪಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಕೋಷ್ಠಕ, ಪಟ್ಟಿಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಪಾಯವನ್ನು ಮೀರಲು ಪ್ರತಿ ಕವಿತೆಯ ಸಮಾನ ಆಶಯದ ಜತೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಶಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಒಬ್ಬ ಕವಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ, ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಂಥಗಳು ಮೊದಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರತಿ ಕವಿಯನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಶೋಧ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಮಾನ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೂ ಕೂಡ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸುವ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ.

೪. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಸಂಕೀರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾದರೆ ಎರಡನೆಯದು ಸರಳ ಮಾದರಿಗಳು. ಈ ಎರಡೂ ಮಾದರಿಗಳು ಭೀಕರವಾದ ವಾಸ್ತವದ ಮಧ್ಯ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಾಸೆಗಳ ಫಲಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಜತೆಗೆ ಕವಿಯ ಸಂವೇದನಾ ಕ್ರಮ, ಪ್ರತಿಭಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳೂ ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೇ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ಸರಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಅಥವಾ ಸರಳತೆಗಳು ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಗುಣ-ಅವಗುಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರದೇ ಮೇಲ್ಕಾಣಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳ ಒತ್ತಡದ ಫಲಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಕೋಮುವಾದದ ಹಿಂಸೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣನಾಗುವುದನ್ನು ಹಾಗೂ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಕವಿ ಸರಳವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವದನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಮತ್ತು ಸರಳತೆಗಳ ಕಾರಣ ಶೋಧ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೫. ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯ ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಒಂದು ಕವಿತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುವುದು. ಕವಿಯ ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಇದೇ ಆಶಯವುಳ್ಳ ಇತರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಇದೇ ಆಶಯದ ಇತರ ಕವಿಗಳ ಕವಿತೆಗಳನ್ನೂ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುವುದು. ಕವಿತೆಯೊಂದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ತೌಲನಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೬. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಶೋಧದ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮೂಲತಃ ಆಶಯ ಕೇಂದ್ರಿತವೂ ಧೋರಣಾ ಪ್ರಧಾನವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಹುಸ್ತರಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಕವಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಪರ ಮತ್ತು ವಿರೋಧವೆಂಬ ವಿಭಜನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕವಿತೆಯನ್ನೂ ಕವಿಯನ್ನೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲೋ, ಪ್ರತಿ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೋ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಒಬ್ಬನೇ ಕವಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಒಂದೇ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಬದಲಾವಣೆ, ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಬಿರುಕು, ಕಾಲದ ಒತ್ತಾಯ ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಪ್ರತಿ ಕವಿತೆಯ ಹಾಗೂ ಕವಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೭. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಮೀಕರಿಸದೇ ಅದನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆ, ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೮. ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕೊರತೆಗಳಿರಬಹುದಾದರೂ ಆಶಯಪ್ರಧಾನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮತೋಲನಕ್ಕಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯಂಥ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಮರೆಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತಿಕಾಲಘಟ್ಟದ ಕವಿತೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಕ್ರಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸುವ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪಾಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

೯. ಆಶಯ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಕೆಲವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವದಕ್ಕಿಂತ ಆಪ್ತ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಓದು ಅನ್ನುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಉಚಿತ. ಕವಿತೆಯ ಪಠ್ಯವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ, ಕವಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟು ಚರ್ಚಿಸಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಆಪ್ತ ಓದು ಎನ್ನಬಹುದು. ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟ, ಮನೋಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಈ ಬಗೆಯ ಸಮೀಪದ ಓದಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧೦. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕವಿತೆಯನ್ನು ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯ ಸಿದ್ಧ ಪಡಿಯಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಕವಿತೆಯ ಪಠ್ಯ ಬಯಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ವಿವರಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಒತ್ತಾಸೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧೧. ಸುಮಾರು ಐವತ್ತು ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಹಾಗೂ ಕವಿತೆ ಒಳಗೊಂಡ ಆಶಯಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮಾದರಿಯನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ನೆಲೆ ಸ್ವಯಂಭು ಅಥವಾ ಪೂರ್ವನಿರ್ಧಾರಿತವಾದುದಲ್ಲ. ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕು, ಕವಿಯ ನಿಲುವು ಹಾಗೂ ಕವಿತೆಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ನೆಲೆಗಳ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಗಿದ್ದು ಆ ನೆಲೆಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧೨. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಒಂದು ಧೋರಣೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಒಂದು ಕವಿತೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹಾಗೂ ಇಡೀ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮೇಳವಿಸಿದ ಬಹುಸ್ತರೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೧೩. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ನಾಣ್ಯದ ಎರಡು ಮುಖಗಳಂತೆ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೆಯೇ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಬದುಕಿನ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವದಾಗಲೀ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಾಗಲಿ ಅಷ್ಟು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವೆಂದು ತೋರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಿಂಸೆಗೆ ಬೇರೆ ಕವಿತೆ, ಸೌಹಾರ್ದತೆಗೆ ಬೇರೆ ಕವಿತೆ ಎಂಬ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರತಿ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಸ್ಪಂದನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೧೪. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ, ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಅದು 'ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತೀಯವಾದದ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆ' ಎಂಬ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಅಧ್ಯಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಹುತೇಕ ಘಟನಾವಳಿಗಳು ಕೋಮುವಾದ, ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆರಂಭದಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗಿನ ಬಹುತೇಕ ಪ್ರಮುಖ ಚಲನವಲನಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಧಾನವು ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಅಸಂಖ್ಯ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

೧೫. ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದ ಚರಿತ್ರೆಯ ನೋಟವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು, ನೆಲೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಕವಿತೆಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೂರಕ ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧೬. ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆ ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೋಟಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯ ಹೆಸರನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ, ಕವಿತೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಹಾಗೂ ಕವಿತೆಗಳ ಕೆಲವು ಚರಣಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚಲನವಲನಗಳಿಗೆ 'ಕಾವ್ಯ' ವೆಂಬ ಅನನ್ಯ ರೂಪದ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧.೬ ಇದುವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪ' ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಗಂಭೀರವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಂತಿಲ್ಲ. ಈ ತಲೆಬರಹದೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಗಳೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿದ್ದು, ನೇರವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಬರಹಗಳು ತುಂಬ ಕಡಿಮೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದಿದ್ದು ಅವುಗಳ ಭಾಗವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯ ಕೃತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕೃತಿಗಳ ಹಾಗೂ ಲೇಖನಗಳ ಪಟ್ಟಿ

ಕೃತಿಗಳು

೧. ಕೋಮು ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ – ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು

೨. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೋಮುಸೌಹಾರ್ದತೆ – ಡಾ. ವ್ಹಿ.ಜಿ. ಪೂಜಾರ್

೩. ಕನ್ನಡಮ್ಮ: ಹೆಣ್ಣು ಸಂಕಥನದ ನಾಡುನುಡಿ ರೂಪಕ – ಪ್ರತೀಕಗಳು – ಡಾ. ಸಿ.ಆರ್. ಗೋವಿಂದರಾಜು

ಲೇಖನಗಳು

೧. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು – ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ

೨. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೋವಿನ ನೆಲೆಗಳು – ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್:

೩. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ – ಎಸ್.ಚಂದ್ರಶೇಖರ

೪. ಪು.ತಿ.ನ, ಬೇಂದ್ರೆ, ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ನಿರ್ವಹಣೆ– ಡಾ.ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್

೫. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ: ಮತೀಯವಾದದ ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದದ ನೆಲೆಗಳು: ಡಾ. ಕಾ. ವೆಂ.ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ

ಕೃತಿಗಳ ಹಾಗೂ ಲೇಖನಗಳ ಸಾರಾಂಶೀಕರಣ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ

ಕೃತಿಗಳು

೧. ಕೋಮು ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ – ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಮೊದಲ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯಿಂದ ಈ ಕೃತಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ರಾಜಾರಾಂ ತೋಳ್ಪಾಡಿ, ಎಸ್.ಚಂದ್ರಶೇಖರ, ಎನ್.ಬಿ. ಚಂದ್ರಮೋಹನ, ವಿ.ಎನ್. ಲಕ್ಷ್ಮಿನಾರಾಯಣ ಮೊದಲಾದವರು ಕೋಮುವಾದದ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪರ ಹಾಗೂ ವಿರೋಧಿ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾ.ಡಿಸೋಜ ಫಕೀರ್ ಮುಹಮದ್ ಕಟ್ಪಾಡಿ, ಸಾರಾ ಅಬೂಬಕರ್ ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿವೆ. ೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ದೇಶವ್ಯಾಪಿ ಹಬ್ಬಿದ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕ ಒಳಗಾಗಿದೆ.

ಹಿಂಸೆಯ ನೋವು ಅನುಭವದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ, ಭಾಷಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೆಂಬುದು ಬರಗೂರರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ

ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಬಾರದೆಂಬುದು ಅವರ ನಿಲವು. ಉರ್ದುವನ್ನು ಇಸ್ಲಾಮಿಗೂ ಇಂಗ್ಲೀಷನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ವೈದಿಕಕ್ಕೂ ಸಮೀಕರಿಸಿದಂತೆ, ಕನ್ನಡವನ್ನು ವಿಶಾಲ ಹಿಂದುತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಅಪಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಕಟ ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವೂ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿದ್ದು, ಮಾನವೀಯತೆಗಾಗಿ ನೋಯುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಭಿನ್ನ ಭಾಷೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಕೊಂಡಿಯಾಗಿದೆಯೆನ್ನುವದು ಲೇಖಕರ ನಿಲುವಾಗಿದೆ.

ರಾಜಾರಾಂ ತೋಳ್ಪಾಡಿಯವರು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿರುವ ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ, ರಣಬೀರ್‌ಸಿಂಗ್ ಹಾಗೂ ಅಚೀನ್ ವೆನಾಯಕ್ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ನಿರ್ವಚನಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ ಅವರು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಮತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಅಪಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆಯ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಣಬೀರ್‌ಸಿಂಗ್ ಅವರು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಹೊಂದುವ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟ್ಟದ ಉತ್ಪನ್ನವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಹೋರಾಟದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಚಿನ್ ವೆನಾಯಕ್ ಅವರು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಉತ್ಪನ್ನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸದೇ ಭಾರತಿಯ ಸಮಾಜದ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಈ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಈ ಲೇಖನ ಒದಗಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಲೇಖಕರು ಯಾವದೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೀಡಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಡಾ. ಎಸ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಅವರ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕೋಮುಸಮಸ್ಯೆ' ಈ ಕೃತಿಯ ಮಹತ್ವದ ಲೇಖನವಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ, ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ತಿಲಕ್, ವಿವೇಕಾನಂದ, ಗಾಂಧಿ ಮುಂತಾದವರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತಿಲಕವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಆನಂದ ಮಠ' ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮತೀಯ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಗಾಂಧಿ ಧಾರೆಯು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಲ್ಲಾ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಯ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬಂಥ ಬೀಸು ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ವಿ.ಎನ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಅವರ 'ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯ'ವೆಂಬ ಲೇಖನ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಹುತೇಕ ಪ್ರಮುಖ ಲೇಖಕರ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ವೈರುಧ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿತೆಗೆಯುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಮಾಸ್ತಿ, ಅಡಿಗ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಲಂಕೇಶ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಪೋಲಂಕಿ

ರಾಮಮೂರ್ತಿ ಮುಂತಾದವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ನೆರಳಿರುವದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ವಿ ಇದರಿಂದ ಪಾರಾಗುವದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಲೇಖಕರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೋಮುವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಈ ಕೃತಿಯು ಪುನರ್ ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಒಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅವಲೋಕನ ಮಾಡುವ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರವೇಶಿಕೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

೨. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕೋಮುಸೌಹಾರ್ದತೆ – ಡಾ. ವ್ಹಿ.ಜಿ. ಪೂಜಾರ್

'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದತೆ' ಎಂಬ ಕಿರುಹೊತ್ತಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳೀಕೃತ ಮಾದರಿಯೊಂದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಇದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಶಾಸನ, ವಚನಸಾಹಿತ್ಯ, ಸ್ವರವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಸಾಮರಸ್ಯ, ಧರ್ಮಸಾಮರಸ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕಟ್ಟಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಸರಳ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೋಮು ಹಿಂಸೆ ತಾಂಡವವಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಲ್ಲಿ ಸರಳೀಕರಣವಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಹತ್ವ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವುಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಬಹುತೇಕ ಕೃತಿಗಳು, ಚಳುವಳಿಗಳು, ಆಳದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಿತನದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡವೇ ಆಗಿವೆ. ಜೈನ–ಶೈವ, ಶೈವ–ವೈಷ್ಣವ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಶಾಸನ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿಯೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಿದ್ದರೆ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಅಡಿಗರ 'ನಾವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಮತ ಒಂದೇ ಜಾತಿ' ಕವಿತೆಯೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತೆ 'ಮೊಳಗಲಿ ಪಾಂಚಜನ್ಯ'ದಂಥ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸದ ಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರೂ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಕವಿಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

೩. ಕನ್ನಡಮ್ಮ: ಹೆಣ್ಣು ಸಂಕಥನದ ನಾಡುನುಡಿ ರೂಪಕ – ಪ್ರತೀಕಗಳು – ಡಾ. ಸಿ.ಆರ್. ಗೋವಿಂದರಾಜು

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪತಾಳಿದ ಹಾಗೂ ಬಳಕೆಗೊಂಡ ಮತೀಯ ರೂಪಕ – ಪ್ರತೀಕಗಳು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ತನ್ನೊಂದಿಗೆ ಮುಸ್ಲಿಂ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್, ಸಿಖ್ ಮೊದಲಾದ ಅನ್ಯಧರ್ಮದ ಜನಸಮುದಾಯವೂ ಇದೆ ಎಂಬ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ತಪ್ಪಿ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ

ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡುವ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿಕೊಂಡಿತು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶವನ್ನು 'ತಾಯಿ'ಗೆ ಹೋಲಿಸಿದ ಸಂಕಥನವೂ ಒಂದು. ಅದು ಮೊದಲು ಆರಂಭವಾದದ್ದು ಬಂಗಾಲಿಯ ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರರ 'ವಂದೇಮಾತರಂ' ಗೀತೆಯ ಮೂಲಕ. ಲೇಖಕರು ಈ ಗೀತೆಯು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಕನ್ನಡಮ್ಮ' ಎನ್ನುವದು ಕೂಡ 'ವಂದೇ ಮಾತರಂ' ಪ್ರಭಾವದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ಶಾಂತ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಭುವನೇಶ್ವರಿ'ಯಾಗಿ, ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರಲ್ಲಿ 'ಕನ್ನಡ ತಾಯಿ'ಯಾಗಿ, ಬೇಂದ್ರೆಯವರಲ್ಲಿ 'ಚಂಡಿಚಾಮುಂಡಿಯಾಗಿ' ಕುವೆಂಪು ಅವರಲ್ಲಿ 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾಳಿ'ಯಾಗಿ ರೂಪತಳೆದ 'ಕನ್ನಡಮ್ಮ'ನ ಸಂಕಥನವು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೂಪಕಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಜತೆಗೆ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಹಿಂದುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆಯಲು ಮಾರ್ಗವಾದವು. ಲೇಖಕರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಭಾರತದ ಮುಕ್ತತೆಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾದ ಅನೇಕ ಚಿಹ್ನೆ ಗುರುತು ಸಂಕೇತಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳಿಗೆ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಒದಗಿಸುತ್ತಿವೆಯೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಆಗಿನಿಂದಲೇ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ.

ಲೇಖನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ

೧. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು – ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ

ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುವ ಮತ-ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದ್ದು, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅವಲೋಕನವಿದೆ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ತಾಳಿದ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ನಿಲುವು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ತಾಳಿದ ನಿಲುವೆಂಬುದು ಲೇಖಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಧರ್ಮಾಧಾರಿತವಾಗಿ ವಿಭಾಗೀಕರಿಸುವ ಪರಿಕ್ರಮದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ಕಾಲದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಧರ್ಮದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದು ಸ್ವ ಮತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಘಟ್ಟಗಳ ಮುಖ್ಯ ನಿಯೋಗವಾಗಿದ್ದು ಸಮಾಜ ಕೂಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಯಾಮಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಲೌಕಿಕ ಕೃತಿಗಿಂತ ಆಗಮಿಕ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಮಹತ್ವದ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವೇ ಧರ್ಮದ ಉದ್ದೇಶವಾದಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಧರ್ಮಪ್ರಸಾರದ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರದ ಮಾಧ್ಯಮವಾಯಿತು" ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವು. ಸ್ವ ಧರ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ನಿಯೋಗದಿಂದ ದೂರ ಸರಿದ ಕವಿಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ರಾಘವಾಂಕನು 'ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯ' ಬರೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಹರಿಹರನಿಂದ ಪಡೆದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕಪೂರ್ವ ಧರ್ಮಪ್ರೇರಿತ

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಭಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅನುಭಾವ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬಹಿರಂಗದ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿ ಸ್ವ ಮತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆ ಹಾಗೂ ಅನ್ಯಮತ ವಿಡಂಬನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದರೆ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತರಂಗದ ಅಭೀಪ್ಸೆ ಮತ್ತು ತಾಕಲಾಟಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿವೆಯೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂರೂ ಮಾದರಿಗಳು ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟ, ಒಂದು ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಒಬ್ಬನೇ ಕವಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಒಳನೋಟವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಧರ್ಮವು ಕವಿಗಳ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಚಾಟಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶಾತೀತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಹೃದಯರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ವಾಸ್ತವಗಳಿಗೆ ಬೆನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿ ಕೇವಲ ನೀತಿ ಪ್ರಧಾನವಾಯಿತು ಮುಂತಾದ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಧರ್ಮದ ಪ್ರೇರಣೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದು ತಲುಪಿದ ಅನುಭಾವಿಕ ಆಳ ಅಗಲ, ಎತ್ತರಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿದ್ದು ಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಆಧುನಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಭಾರತೀಯ ಹಾಗೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು ೧೯೭೦ ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಈ ಲೇಖನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಧರ್ಮಾಧಾರಿತವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ, ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಸಿದ್ಧಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹೊರಬಂದಿಲ್ಲ. 'ಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ'ಯ ಯೋಜನೆಯ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಸರಳವಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ಸಾಹಿತ್ಯ 'ಧಾರ್ಮಿಕ' ಮುಖವಾಡ ಧರಿಸಿದ್ದರೂ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ? ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಲೌಕಿಕ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಹಾಗೂ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಧರ್ಮ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ, ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಬಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಆಗಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮದೊಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಧರ್ಮಾತೀತರಾಗಲು ಕವಿಗಳು ಎದುರಿಸಿದ ಬಹಿರಂಗದ ಒತ್ತಡ ಹಾಗೂ ಆಂತರಂಗಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಮುಖ್ಯ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಈ ಲೇಖನ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

೨. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೋವಿನ ನೆಲೆಗಳು – ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್

ಹಿಂಸೆ–ಸಾಹಿತಿ–ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಮೂರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಲೋಕಗಳು ಏಕೀಭವಿಸುವಾಗ ಲೇಖಕ ಎದುರಿಸಲೇಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಧ್ಯಾನಿಸುವ ಈ ಲೇಖನ ಈ ಮೂರೂ

ಲೋಕಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧದ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಗಂಭೀರವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ನೋವು ಎಂಬ ಇಂದ್ರಿಯಗಮ್ಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆ ಯಾರಿಗೂ ಯತಾವತ್ತಾಗಿ ಸಂವಹನಿಸಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಲುಪುವದು ಲೇಖಕನ ಮೊದಲ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು. ನೋವನ್ನು ನೀಡುವವರಿಂದಲೇ ಭಾಷಿಕ ಆಕೃತಿಗಳು ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವದು, ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಅವರಿಂದಲೇ ನಿಯಂತ್ರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು ಲೇಖಕನ ಮತ್ತೊಂದು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು. ಹೀಗಾಗಿ ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂಶಯಗಳಿಂದ ತುಂಬಿರುತ್ತದೆ. ಅಸಹಾಯಕತೆಯಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಲಾರದ ನೋವು, ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಅರಿವಿಗೆ ಬರಲಾರ ನೋವು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ರಚನೆಗಳಿಂದ ಸ್ವೀಕೃತವಾದ ನೋವು, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಒತ್ತಡದಿಂದ ವೈಭವೀಕೃತಗೊಂಡ ನೋವು, ಸಂವೇದಿಸಲಸಾಧ್ಯವಾದ ಕಾರಣ ನಮ್ಮದಾಗದ ನೋವು ... ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕ ಯಾವ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ನೋವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾನೋ ಆ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಈಡೇರಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ. ನೋವನ್ನು ಮರೆಯಲು, ಪಲಾಯನ ಮಾಡಲು, ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಲು, ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು, ಕಾರಣ ಹುಡುಕಿ ಹೋರಾಡಲು, ನಲಿವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ... ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೋವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೃತಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರದ ನೊಂದವರು ಮತ್ತು ನೋಯದ ಕಲಾವಿದರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವದು ಹೇಗೆ? ಸಾಹಿತಿ ತನ್ನ ವರ್ಗ ಮಿತಿಯನ್ನು ದಾಟಿ ಇತರರ ನೋವಿಗೆ ಮಿಡಿಯಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಅಧಿಕೃತವೇ? ನೋವುಂಡವನೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಇತರದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನು? ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏಳುತ್ತವೆ. ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಅವರು ಎತ್ತುವ ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮುಖ್ಯ ನಿಯೋಗವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕವಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿವೆ. ಇಂಥ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ.

ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಸಂಶಯಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದು ಲೇಖಕರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಬಿರುಕುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ನೋವನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂವಹನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದರೂ ಎಲ್ಲ ಅಸಮಾನತೆ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಬದುಕು ಹಲವು ಸಂಕರಗಳ ಒಂದು ಒಕ್ಕೂಟ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ನೋವು ನಲಿವುಗಳಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಅಸ್ತಿತ್ವಮಾತ್ರ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆಯುವದೇ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಂದ. ಭಾಷೆ ಹೇಗೆ ಸಮಾಜದ ಉತ್ಪನ್ನವೋ ಅದರ ಆತ್ಮವಾದ ಭಾವವೂ ಸಮಾಜದ ಉತ್ಪನ್ನವೇ. ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಅದೂ ಕೂಡ ಇಂದ್ರಿಮಗಮ್ಯವೇ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವೇಕದ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಲೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಆ

ನೋವನ್ನೇ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನುವದು ಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಲೇಖಕರೇ ಹೇಳುವಂತೆ "ಒಂದೆಡೆ ನೋವು, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಕಲಾಕೃತಿ, ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದ ಎಲ್ಲ ತಾನೇ ಆಗಿ ಬಿಡುವದು, ಕಲಾಕೃತಿ ರೂಪಗೊಂಡ ನಂತರ ನೋವು ತುಂಬಿದ ದೇಹವು ಕಲಾತ್ಮಕ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿ ಮೈದಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ದೇಶ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತದೆ."[೪]

ನೋವಿನ ಬಗೆಗಿನ ಭಾಷಿಕ ಆಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ನೀಡುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ನೋವನ್ನು ಕೊಡುವವರಿಂದಲೇ ರೂಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವದು ಕೂಡ ಪಾರ್ಶ್ವಿಕ ಸತ್ಯ. ಭಾಷೆಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಹಣೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪಾಲು ದೊಡ್ಡದಿದ್ದರೂ ಶೋಷಿತ ಲೋಕಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತ ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕ ಭಾಷಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ನೀಡಿರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಪ್ರಮಾಣ ಕಡಿಮೆ ಇರಬಹುದಾದರೂ ನೋವಿಗೆ ಮಿಡಿವ ಕವಿ ಈ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಭಾಷೆ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ.

ಈ ಲೇಖನದ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಗೂ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜತೆಗೆ ಕವಿಗಳು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೩. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ – ಎಸ್.ಚಂದ್ರಶೇಖರ

ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ನೀಡಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಈ ಲೇಖನ ಕರ್ನಾಟಕ, ತಮಿಳುನಾಡು, ಕೇರಳ ಹಾಗೂ ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಮತೀಯ ಹಾಗೂ ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಿಲಕವಾದೀ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಆರಂಭದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಕವಿಗಳ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾದ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದ್ದರೆ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ತೆಲುಗಿನ ದಾಮರಾಜು ಪುಂಡರಿಕಾಕ್ಷು, ಮಲಯಾಳಂನ ಕುಮಾರನ್ ಆಶಾನ್ ಹಾಗೂ ವಲ್ಲತ್ತೋಳ್, ಕನ್ನಡದ ಕುವೆಂಪು, ತಮಿಳಿನ ವಿ. ಕಲ್ಯಾಣ ಸುಂದರ ಮೊದಲಿಯಾರ್ ಹಾಗೂ ಕಲ್ಕಿ, ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಮೊದಲಾದವರು ತಿಲಕವಾದಿ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೊಂದಿಗೆ ಗಾಂಧೀವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ತಿರುಗುವ ಆರೋಗ್ಯಪೂರ್ಣ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಂಥ ಲೇಖನಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಸಂದರ್ಭದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾದ ಮತೀಯ ವಾದಕ್ಕೆ ಲೇಖಕರ ಸ್ಪಂದನಶೀಲತೆಯ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲ ನೋಟವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ದಕ್ಷಿಣ

ಭಾರತದ ಬಹುಭಾಷಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವದು ಈ ಲೇಖನದ ಹಿರಿಮೆಯಾಗಿದೆ.

೪. ಪು.ತಿ.ನ, ಬೇಂದ್ರೆ, ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ನಿರ್ವಹಣೆ– ಡಾ.ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್

'ಹಾಡೆ ಹಾದಿಯ ತೋರಿತು' ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧದ 'ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವಿನ ನಿರ್ವಹಣೆ'ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಕವಿಗಳು 'ಧರ್ಮವನ್ನು' ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಬಗ್ಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಲೇಖಕರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಚೇತನ ಏರಬಹುದಾದ ಶಾಂತಿ ಸಮಾಧಾನಗಳಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಪರಿಕರವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಪು.ತಿ.ನ., ಅದರ ಸಾಂಸ್ಥಿಕತೆಯ ಅಪಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮೌನವಹಿಸುವದನ್ನು ಲೇಖಕರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕುವೆಂಪು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮದ ಎಲ್ಲ ಮಗ್ಗುಲಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಹಲವು ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಸಂಕರಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪು.ತಿ.ನ ಅವರ ಮೌನವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವದಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಗಳ ಎಲ್ಲ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ 'ಮುಸ್ಲಿಂ' ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಲೇಖಕರು ಮೌನವಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

೫. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ: ಮತೀಯವಾದದ ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದದ ನೆಲೆಗಳು – ಡಾ. ಕಾ. ವೆಂ.ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತೀಯವಾದ ಹಾಗೂ ಕೋಮುಸೌಹಾರ್ದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಬರವಣಿಗೆ ತುಂಬ ಕಡಿಮೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಡಾ.ಕಾವೆಂ. ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿಯವರ ಈ ಲೇಖನವು 'ಹೊಸತು' (ಫೆಬ್ರುವರಿ ೨೦೦೯) ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲವಾದ ಪಕ್ಷಿನೋಟದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತೀಯವಾದದ ನಿರಾಕರಣೆ ಹಾಗೂ,ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ದ್ವೈತ–ಅದ್ವೈತ, ಎಡಪಂಥ–ಬಲಪಂಥ, ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೊದಲಾದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಮನುಷ್ಯಜಾತಿ ತಾನೊಂದೆವಲಂ' 'ಹರಿಹರ ಸಾಮರಸ್ಯ', 'ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೌಹಾರ್ದತೆ' ಮೊದಲಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ರೂಪಗೊಂಡ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ನಾಡಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಶಂಕರರ ಪ್ರಸ್ತಾಪದ ಬಗ್ಗೆ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತ ಲೇಖನ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ.

ಮತೀಯವಾದದ ನಿರಾಕರಣೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಕಟ್ಟುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಲೇಖನವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ

ತಾಂಡವವಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗತಕಾಲದ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಕವಿನಿಷ್ಠವಾಗಿ, ಕೃತಿನಿಷ್ಠವಾಗಿ, ಕಾಲನಿಷ್ಠವಾಗಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಬದಲಾಗಿ ಆಶಯವನ್ನು ಗೆಲ್ಲಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಈ ಲೇಖನಕ್ಕಿದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಕೂಡ.

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಗಂಭೀರವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ೯೦ ರ ದಶಕದ ನಂತರದ ಭಾರತದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾಗತೀಕರಣದೊಂದಿಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಹರುಹನ್ನು ಪಡೆದ ಕೋಮುವಾದವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ್ದು, ಎರಡು ದಶಕಗಳ ವಾಸ್ತವಗಳು ಈಗ ಹರಳುಗಟ್ಟಿ ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ಒಂದು ಪ್ರವೇಶಿಕೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿವೆ.

ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶ, ಮಹತ್ವ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ನಿಗದಿಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು ಇಡೀ ಪ್ರಬಂಧದ ವಿಷಯದ ಒಂದು ಪೂರ್ವಭಾವಿ ಅವಲೋಕನದ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿ ರೂಪ ತಾಳಿವೆ. ಇವು ಅಧ್ಯಯನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತ, ಕಳೆಯುತ್ತ, ಮರುರೂಪಪಡೆಯುತ್ತ ಹೋಗುವ ಜೀವಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಆರಂಭಿಕ ನಿಯೋಗಗಳಾಗಿವೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

೧. ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣ : ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಜಗತ್ತು, ಪು. ೫೩

೨. ನೋಮ್ ಚೋಮ್‌ಸ್ಕಿ : ಬರಹಗಾರನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜವ್ದಾಬ್ದಾರಿ, ಅಭಿನವ ಚತುರ್ಮಾಸಿಕ, ಪು. ೪೦

೩. ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ : ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಪು. ೪೧

೪. ಎಚ್. ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್, ಪ್ರವೇಶ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೋವಿನ ನೆಲೆಗಳು, ಪು. ೧೨

ಅಧ್ಯಾಯ – ಎರಡು
ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆ

ಅಧ್ಯಾಯ – ಎರಡು

ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆ

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆ, ಕೋಮುವಾದ, ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ, ಮತಾಂಧತೆ, ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ, ಹಿಂಸೆ, ಸೌಹಾರ್ದತೆ, ಮತಾಂತರ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಬೇರೆಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಸಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಇಟ್ಟ ಹೆಜ್ಜೆ ತೊಟ್ಟ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಅಗತ್ಯವಿರುವ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ನಿರ್ವಚನಗಳಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಬಂಧದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆಯೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಜತೆಗೆ ಕೋಮುವಾದ, ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಧರ್ಮ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆ, ಮತಾಂಧತೆ, ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪರಸ್ಪರ ಸಮೀಪಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಅವುಗಳನ್ನು ಏಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಕೂಡ ಚರ್ಚೆಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಭಾಷಿಕ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ, ಅವು ಹುಟ್ಟಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡ ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಜತೆಗೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.

೨.೧ ಧರ್ಮ (ರಿಲಿಜನ್)

ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಿಲಿಜನ್‌ಗಳ ಮೂಲ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸ

ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪದದ ಮೂಲ ಧೃ. ಧೃ ಎಂದರೆ ಧಾರಣ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ. ಧರಿಸು, ಬೆಂಬಲಿಸು, ಎತ್ತಿಹಿಡಿ, ಆಧಾರವಾಗು, ರಕ್ಷಣೆ ನೀಡು ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಮಾನವ ಬದುಕಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗುವ, ರಕ್ಷಣೆ ನೀಡುವ ಹಾಗೂ ಮಾನವ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಧಾರಣಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡುವ

ನಂಬಿಕೆ, ವಿಚಾರ, ಆಚಾರ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ 'ಧರ್ಮ' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಈ ಪದವು ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಕರ್ತವ್ಯ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. 'ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮ' ಎನ್ನುವಾಗ ಕರ್ತವ್ಯದ ಹಂಚಿಕೆಯ ವಿಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. 'ಧಮ್ಮ' ಎಂಬ ಪದ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಪ್ರಯೋಗಗೊಂಡಿದ್ದು ಹೊಸ ಪಂಥದ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ಥಾಪಕನ ಹೆಸರನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪದವು, ಮತ, ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅವು ಮತ, ಪಂಥ, ದರ್ಶನ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಮತ, ಪಂಥ, ದರ್ಶನಗಳು ಆಸ್ತಿಕವೂ ನಾಸ್ತಿಕವೂ ಆದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ.

ಧರ್ಮ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ Religion ಪದದ ಮೂಲ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಭಾಷೆಯ ರಿಲಿಗೊ. ಅಂದರೆ ಪವಿತ್ರವಾದ ಕಾರ್ಯ. Religion ಪದಕ್ಕೆ 'Religion, from Latin relegere, togather together, to bind to gether, may broadly be defined as a acceptance of obligations towards power higher than man himself'[೧] ಎಂಬ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆ ಇದೆ. ರಿ–ಲಿಗೇರ್, ರಿ–ಎಲಿಗೇರ್, ರಿಲಿಗೇರ್ ಮೊದಲಾದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಹಿಂದಿನದನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸು, ಹಿಂದಿನದಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠೆ, ಶ್ರದ್ಧೆ ತೋರಿಸು, ಆಯ್ಕೆಯಾಗು ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. "ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಆಚರಣೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸೇರಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಈ ಲೋಕವು ಒಂದು ಅಲೌಕಿಕ ಪ್ರಕೃತ್ಯಾತೀತ ಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅಗೋಚರ ಸಾಧನದ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿವೆ ಎಂಬ ಊಹೆ ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ. ಈ ಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಅಗೋಚರ ಸಾಧನವನ್ನು ಧ್ಯಾನ–ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಅಥವಾ ಆಹುತಿಯ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದರ ತಳಹದಿ"[೨] ಎಂದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ರಿಲೀಜನ್‌ಗೆ ಒಂದು ಖಚಿತವಾದ ಅರ್ಥ ನೀಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಭಾರತದ 'ಧರ್ಮ' ಹಾಗೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ 'ರಿಲಿಜನ್'ಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಕ್ರೈಸ್ತ, ಇಸ್ಲಾಂ, ಯಹೂದಿ ಮೊದಲಾದ ಮರಳುಗಾಡಿನ ಸೆಮೆಟಿಕ್ ಧರ್ಮಗಳು ಏಕದೇವತಾರಾಧನೆ, ಒಂದು ಧರ್ಮಗ್ರಂಥ, ಒಬ್ಬ ಪ್ರವಾದಿ ಹಾಗೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ತಳಹದಿಯನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಮತ, ಪಂಥ, ದರ್ಶನಗಳು ಈ ಏಕ ಅರ್ಥದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಒಳಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ಚಾರ್ವಾಕದಂಥ ನಾಸ್ತಿಕ ಪಂಥಗಳೂ ಇವೆ. ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಮಾಧ್ವದಂಥ ಆಸ್ತಿಕ ಪಂಥಗಳೂ ಇವೆ. ವೀರಶೈವದಂಥ ಏಕದೇವೋಪಾಸಕ ಮತಗಳೂ ಇವೆ. ಯಲ್ಲವ್ವ, ದುರ್ಗವ್ವ, ದ್ಯಾಮವ್ವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಜನಪದ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇವೆ. ಸ್ಥಾವರಗಳ ಆರಾಧನೆಯೂ ಇದೆ. ಚಲನಶೀಲ ದೇವರುಗಳ ಪೂಜೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಏಕತ್ವ ರಿಲಿಜನ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾದರೆ, ಬಹುತ್ವವು ಮತ, ಧರ್ಮ, ಪಂಥಗಳ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ.

ಪು.ತಿ.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರ 'ಇರುವು ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹಾಡು' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯು ಧರ್ಮದ ಆದರ್ಶರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ-ದೇಶ-ವಿಶ್ವ-ದೇವರು ಮೊದಲಾದ ಬಿಂದುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿದ್ದಾರೆ.

ಧರ್ಮವದು ಜೀವನದ ಮರ್ಮವದು ಚೇತನರ
ಸಮುದಾಯಮಂಗಳಕೆ ಅದರಂತೆ ರಕ್ಷೆ
ದೇಹಾಂಗದರಿವೆಲ್ಲ ಜೀವಾನುಗಿರುವಂತೆ
ಅರಿವರಿವೊಳಿಹುದಿದರ ಹೃನ್ನಿಷ್ಠ ನಕ್ಷೆ

ಅರ್ಥ, ಕಾಮಗಳ ಅರಿಕೆಗಾಗಿ ಧರ್ಮ ಉದಯವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಯಿತೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಅವರದು.

ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯ ಧರ್ಮದ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. 'ಜನವೇ ರಾಷ್ಟ್ರ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ 'ಜನವೇ ರಾಷ್ಟ್ರವು ರಾಷ್ಟ್ರವೇ ಜನವು' ಎಂಬ ಘೋಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಗಡಿಬದ್ಧ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಬಂದ ಏಕಧರ್ಮ, ಏಕಭಾಷೆ, ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ದೇಶಭಾಷೆಯಲಿ ವೇಷ ಭೂಷೆಯಲಿ
ವಿವಿಧತೆ ತಾಳಿದ ಭಾರತವು
ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮರೆಯದೆ ಧೈರ್ಯವ ತೊರೆಯದೆ
ಧರ್ಮವನೊಪ್ಪಲಿ ಬಹುಮತವು

ವಿವಿಧತೆ, ಬಹುಮತಗಳ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಮೂಲಕ ಧರ್ಮದ ನಿಜವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ' ಪದಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥಗಳು

'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ ೩೦ ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ೧. ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿ ಬಂದ ಮತ ಸಂಬಂಧವಾದ ಅನುಷ್ಠಾನ, ಕಟ್ಟಳೆ, ವಿಧಿ, ಆಚಾರ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ೨.ಪುಣ್ಯ ೩. ಚತುರ್ವಿಧ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ೪. ಕರ್ತವ್ಯ ೫. ಯಮರಾಜ ೬. ಧರ್ಮರಾಜ ೭. ಗುಣ ೮. ಬಿಲ್ಲು ೯. ನ್ಯಾಯ ೧೦. ದತ್ತಿದಾನ ೧೧. ನಿಷ್ಠೆ, ಶ್ರದ್ಧೆ ೧೨. ಮತ ದರ್ಶನ ೧೩. ದಯೆ ಕರುಣೆ ೧೪. ರೀತಿ ಕ್ರಮ ೧೬. ನ್ಯಾಯವಾದ ಬಡ್ಡಿ ೧೭. ಬಿಟ್ಟಿ, ಪುಕ್ಕಟೆ ೧೮. ಯಜ್ಞ, ಯಾಗ ೧೯. ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಸೋಮಪಾನ ಮಾಡುವವ ೨೦. ಶಿವ ೨೧. ಅರಸ ೨೨. ಉತ್ಪಾತ ೨೩. ವಿಷ ೨೪. ಉಪಮಾಲಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣಾ ಧರ್ಮ ೨೫. ಜನ್ಮಲಗ್ನದಿಂದ ಒಂಬತ್ತನೇ ಸ್ಥಾನ ೨೬. ಧರ್ಮಧ್ಯಾನ ೨೭. ಹದಿನೈದನೇ ತೀರ್ಥಂಕರ ೨೮. ಧರ್ಮದ್ರವ್ಯ ೨೯.

ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆ ೩೦. ನಲವತ್ತು ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ೩೧. ಮೂರು ಬಗೆಯ ಚಿತ್ತ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇತ್ಯಾದಿ.[೩] ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಮತ, ಮತನಿಷ್ಠೆ, ಮತಸಂಬಂಧಿ ವಿಧಿ, ಆಚಾರ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

'ಮತ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ "೧. ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ಆಶಯ ೨. ಉದ್ದೇಶ, ಗುರಿ ೩. ಆಲೋಚನೆ, ವಿಚಾರ ೪. ತತ್ವ, ಸಿದ್ಧಾಂತ ೫. ಆಯಾ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾದ ಧರ್ಮ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಆಚಾರ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ೬. ಜಾತಿ ೭. ಓಟು ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ."[೪] ರಾಜಕೀಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಕುಚಿತ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳೆಂಬ ತ್ರಿವಿಧ ಆಯಾಮವನ್ನು ಮತ ಪದವು ಹೊಂದಿದೆ. ಧರ್ಮದ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಆಯಾಮದಿಂದ ಮತವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಮತಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮತ ಹಾಗೂ ಮತಧರ್ಮ ಎಂಬ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುವವರು ಯಾರು? ಎನ್ನುವುದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ವರ್ಗಪೂರ್ವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯದ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಹಿಡಿತವಿತ್ತು. ಭಾಷೆಯ ಆದಿಮ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳು ಸಮುದಾಯದಿಂದ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಆದರೆ ವರ್ಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಚಲನೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಆಳುವ ವರ್ಗವು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನೀಡಿತು. ಆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಮುದಾಯದ ಮೇಲೆ ಹೇರಿತು. ಅದರ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಪಡೆಯಿತು. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪವಿತ್ರೀಕರಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಷಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು. ಧರ್ಮವೆಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದ ಸಂಸ್ಕತದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಲಿ, ಅದು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇರಲಿ, ಪಡೆದಿರುವ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳು ಅಸಮಾನತೆಯಿಂದ ತುಂಬಿದ ಸಮಾಜವು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಡುವ ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿವೆ.

ಸುಜಾತಾ ಕುಮಟಾ ಅವರ 'ಧರ್ಮವೆಂದರೆ' ಕವಿತೆಯು ನಮ್ಮ ಶಬ್ದಕೋಶಗಳು ನೀಡುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತ ಕಾವ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳಿಗೆ ನೆಗೆಯುತ್ತದೆ.

ಸಂಭ್ರಮದ ಕಾಮಕೇಳಿ ನನ್ನ ಧರ್ಮ
ಮಾರಿ ಮಸಣಿಯರ ಜಾತ್ರೆ ನನ್ನ ಧರ್ಮ
ಊರಕೇರಿಯ ಆಚೆ ದಿನದಿನಕ್ಕೆ
ಬದುಕಿ ಅಕ್ಷರದ ಅಕ್ಕರೆಯ ಬರದ
ಮತಮಾರುಗಳಾಚೆ ನೂರಾರು ದೂರ
ಅಪಮಾನದೆದುರಿಗೆ ಬೆಂದು ಬಾಳಿದ ಜನರ

ಕಂಬನಿಯ ಕಥೆಯೇ ನನ್ನ ಧರ್ಮ

ಧರ್ಮದ ದಾರಿಯಲಿ ಹೊಸಕಿ ಹಾಕುವ

ಮನಕೆ, ಮಾನವತೆಯ ಕಂದೀಲು ನನ್ನ ಧರ್ಮ

ವರ್ಗ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಹುಟ್ಟು

ವರ್ಗಪೂರ್ವ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕುತೂಹಲ ಮತ್ತು ಭಯಗಳಿಂದ ಆರಾಧಿಸುವ ಚಿಂತನೆ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಮಾಟ ಮಂತ್ರಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಈ ವರ್ಗಪೂರ್ವ ಸಮಾಜ ಉತ್ಪಾದನೆ ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ಸಮಾಜವು ಆಳುವ ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗವಾಗಿ ವಿಂಗಡಣೆಯಾಗುವ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲೇ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಾಧನಗಳಾಗಿ ಮತಧರ್ಮಗಳು ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜವಾದ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತು ಹೊಸ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತ ಮತಧರ್ಮಗಳು ಒಂದು ಆಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದವು. ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಳುವಂತೆ ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. "ಹರಪ್ಪ ನಾಗರಿಕತೆಯ ನಗರೀಕರಣದ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಮತಧರ್ಮವು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಅದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಜನಸಮುದಾಯದ ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದಿತು. ನಗರಗಳ ಜೀವನಾವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಕೃಷಿಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಆಹಾರದ ಸರಬರಾಜು ಆಗಬೇಕಿತ್ತು. ಕೃಷಿಕೇಂದ್ರಿತ ಉತ್ಪಾದಕರು ಸ್ವಯಂ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ಇದನ್ನು ಮಾಡಿದರೇ ಅಥವಾ ಯಾವುದಾದರೂ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿದ್ದವೇ? ಇದನ್ನು ತರ್ಕಿಸುವಾಗ ಹರಪ್ಪದ ಅವಶೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ಖನನ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಕಂಡಿರುವ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರವಾದ ಆಯುಧಗಳಿಲ್ಲ. ಸ್ವಂತದ, ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಅನುವಾಗುವಂಥಹ ರಕ್ಷಾಕವಚಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಖಚಿತವಾದ ತೀರ್ಮಾನ ಸಾಧ್ಯ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಆಯುಧಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬೇರೆಯೇ ಇದ್ದವು. ಬಹುಶಃ ಮತಧರ್ಮದ ತೀವ್ರ ಪ್ರಭಾವವು ಅಂತಹ ಒಂದು ಅಸ್ತ್ರ."[೫]

ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಸಮಾಜವು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳ ಐಕ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವರ್ಗಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿತು. ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ' ಪದ ಪಡೆದ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಗೂ ಭಾರತದ ಗೋಪುರಾಕಾರದ ಅಸಮಾನ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ರಾಜರು, ಪುರೋಹಿತರು, ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು, ಜಮೀನ್ದಾರರು ಆಳುವವರ್ಗವಾಗಿ ಪ್ರಜಾಕೋಟಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಂದು ಅಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಅರ್ಥಗಳು ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಧಾರಣ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ನೀಡುವುದೆಂದರೆ ಕೆಲವು ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ನೈತಿಕತೆ, ಕರ್ತವ್ಯ. ನ್ಯಾಯ, ಶ್ರದ್ಧೆ ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಭಾರತದಂಥ ಶ್ರೇಣೀಕೃತವಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವರವರ

ವರ್ಗ, ಜಾತಿಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಆಳುವ ವರ್ಗ ನಿಗದಿಪಡಿಸಲಾದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನೂ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನೂ ತಪ್ಪದೇ ಪಾಲಿಸಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ. ಈ ಕರ್ತವ್ಯಪಾಲನೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳೇ ನ್ಯಾಯವಾದವುಗಳೆಂದು ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಧರ್ಮ ಕೂಡ ಇದೇ ಮೂಲದ್ದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ನಿಗದಿಪಡಿಸಿದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ತಪ್ಪದೇ ಪಾಲಿಸುವುದೇ ಧರ್ಮ. ಇಂಥ ಧರ್ಮಪಾಲನೆಯಿಂದ ರಾಮ ಪುರುಷೋತ್ತಮನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಶಂಭೂಕ ಧರ್ಮಭ್ರಷ್ಟನಾಗಿ ಹತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಯುಧಿಷ್ಠಿರ 'ಧರ್ಮರಾಜ'ನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಜ್ಞಾನಸಂಬಂಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ, ಕ್ಷತ್ರಿಯನು ರಾಜ್ಯಪಾಲನೆಗೆ, ವೈಶ್ಯ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ, ಶೂದ್ರ ಕೃಷಿ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಂಧಿತರು. ಇದನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಪಾಲಿಸುವುದೇ ಧರ್ಮ. ತಪ್ಪಿದರೆ, ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದರೆ ಅಧರ್ಮ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನದಂತಿದ್ದ 'ಮನುಸ್ಮೃತಿ'ಯ ಶೂದ್ರರು, ದಲಿತರು ಹಾಗೂ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ ಅಮಾನವೀಯ ನಿಯಮಗಳು, ವರ್ಗ ಸಮಾಜದ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ಸಮಾಜದ ಉಳಿವಿಗೆ ಮತಧರ್ಮದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಪರಿಹಾರವಾಗಿವೆ. ದಾನ, ಕರುಣೆ, ಕರ್ತವ್ಯ, ಬಿಟ್ಟಿ, ಪುಕ್ಕಟೆ, ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಮತಧರ್ಮಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ಅಸಮಾನತೆಯಿಂದ ತುಂಬಿದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗವು ತನ್ನ ಶೋಷಿತ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯದ ಹಾಗೆ ಮೇಲುವರ್ಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಗೌರವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ವರ್ಗಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ದಾನ, ಕರುಣೆ, ನ್ಯಾಯ, ದಯೆ ಮುಂತಾದ ಉದಾರವಾದಿ ಗುಣಗಳನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಮತಧರ್ಮಗಳು ಮೇಲುವರ್ಗದ ನಿಷ್ಕರುಣಿ, ನಿರ್ದಯಿ, ಅನ್ಯಾಯೀ ಹಾಗೂ ಧನದಾಹೀ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮಾನವೀಕರಿಸುವ ಸಾಧನಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವು. ರಾಜನ ತ್ಯಾಗ, ಕರುಣೆ, ದಾನಗಳೆಲ್ಲ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಗುಣಗಳೆಂದು ಮತಧರ್ಮದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಯಾವುದೇ ಪ್ರತಿಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೇ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ತರಬೇತಿ ನೀಡುವ ಗುಣಗಳಾಗಿವೆ. ಕೆಳವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯಗಳ ಕೊರತೆ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಕರುಣೆ ಮತ್ತು ದಯೆಗಳು ಬಿಟ್ಟಿ ಮತ್ತು ಪುಕ್ಕಟೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ತೆರಿಗೆ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯವಾದ ಬಡ್ಡಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳೂ ಧರ್ಮಕ್ಕುಂಟು. ಪ್ರಜಾಕೋಟಿಯ ಸುಲಿಗೆ ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅನುಮತಿ ಪಡೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ, ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ನೈಚ್ಯಾನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಮೌಢ್ಯವನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆ ನಡೆಸಿದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಮೌಢ್ಯಮೇಧ' ಕವಿತೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ.

ಕೊನೆಯ ಪುರೋಹಿತನ ಕರುಳು

ಕೊನೆಯ ದೊರೆಯ ಕೊರಳಿಗುರುಳು

ಬಿಗಿಯದಿದ್ದರೆಲ್ಲಿ ತಿರುಳು

ಪುಷ್ಟಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ?

ಫ್ರಾನ್ಸಿನ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ದೊರೆಯು ದಿದೊರೆ ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಆಡಿದ ಈ ಉಕ್ತಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಮೂಢ ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ದಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ನೂಕುತ್ತಿದ್ದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

"ಧರ್ಮವು ಮರ್ದಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿಡುಸುಯಿಲು. ಹೃದಯರಹಿತ ಜಗತ್ತಿನ ಹೃದಯ. ಅದು ಚೇತನರಹಿತ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಚೇತನವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಅದು ಜನರ ಅಫೀಮು"[೬] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್. ಅಸಮಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಭಾವುಕ ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕಲು ಮತಧರ್ಮವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಊರುಗೋಲಾಗಿರುವುದು ಅದರ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮ. ಮತಧರ್ಮಗಳು ಶೋಷಕರ, ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಆ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಬಂಡೇಳಲು ಶೋಷಕ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ವೇದಿಕೆಯಾಗಿವೆ. ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ವೀರಶೈವ ಮೊದಲಾದ ಮತಧರ್ಮಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಮತವು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಅಸ್ತ್ರವಾಗುವುದರ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೇಳಲು. ಭೌತವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳು ಅನುಭಾವ, ಸೂಫಿ ಮುಂತಾದ ಪಂಥಗಳು ಹೋರಾಟದ ವೇದಿಕೆಗಳಾದವು. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಮೈ ಹೊರಳಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಮತಧರ್ಮ ಬೇರೆಯದೇ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು.

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ

ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಸತ್ಯವಾಗಿ ಮೈದಾಳಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಒಡೆದಾಳುವನೀತಿಯ ಫಲವಾಗಿ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹೊಸ ಅವಕಾಶಗಳಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಲಗ್ಗೆ ಇಟ್ಟ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಬಂದ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹೊಸ ಜಗತ್ತಿನ ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ರೂಪ ತಾಳಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದ ಹಿಂದೂ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಚಳುವಳಿ, ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣ, ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ತಿರುಚುವಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಮತೀಯ ವಾಸ್ತವಗಳ ನಡುವೆ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪದ ಹೆಚ್ಚು ಚಲಾವಣೆ ಪಡೆಯಿತು. ಇಸ್ಲಾಂ ಪೂರ್ವ ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ಮತ, ಪಂಥ, ದರ್ಶನ ಹಾಗೂ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿ ಮುಸ್ಲಿಮರ ವಿರುದ್ಧ ಎತ್ತಿಕಟ್ಟುವ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ' ಆಧುನಿಕ ಆಕಾರವನ್ನು ತಾಳಿತು. ಈ ಹೊಸ ಕಲ್ಪಿತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆಯು ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನೇತರ ಜನವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಅವರು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಗಳನ್ನು ಏಕಾಕಾರಗೊಳಿಸುವ ಗುಣವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಜತೆಗೆ 'ಸ್ವ' ಮತ್ತು 'ಅನ್ಯ' ಎಂಬ ವೈವಿಧ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯ ದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ಕೀಳರಿಮೆಗಳನ್ನು ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡೇ

ಹುಟ್ಟಿದಂತಿದೆ. ಭಾರತವನ್ನ ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ತರುವಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಯಿತು. 'ರಿಲಿಜನ್' ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ಏಕಾಕಾರ ನೀಡುವ ಹುನ್ನಾರವಿದ್ದಂತಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಭಾರತದ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಂದ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಹಾಗೂ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಯುದ್ಧಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಭೀಕರವಾದ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ವೇದಿಕೆಯಾಯಿತು. 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಹಾಗೂ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಎಂಬ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಬೆರೆತುಹೋಗಿವೆ. ಅದು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ವಿಭಜಿಸಿ ನೋಡುವ ಗುಣವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಲ್ಲಿ ಈ ಪದ ಹೆಮ್ಮೆಯ, ಅಭಿಮಾನದ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ, ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತ ಪರಂಪರೆಯೊಂದರ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಹಾಗೂ ವಕ್ತಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಮತ್ತು ತನ್ನದಲ್ಲದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಂಶಯಿಸುವ ಚಿಂತನೆಗಳ ಅಂತರಂಗೀಕರಣವಿದೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ಭಯಪಡುವ, ಸಂಶಯಕ್ಕೀಡಾಗುವ, ಅನ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ತಬ್ಬಲಿತನ, ಹಿಂಜರಿಕೆ, ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಾಡುವ, ಅನವಶ್ಯಕ ಒಗ್ಗಟ್ಟು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ, ಆಕ್ರೋಶವನ್ನ ದರ್ಶಿಸುವ ಹತಾಶೆಯನ್ನು ಅಂತರಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ವೈಷ್ಣವ, ವೈದಿಕ ಮೊದಲಾದ ಮತಪಂಥಗಳು ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. 'ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅದನ್ನು ನುಂಗಿಹಾಕಿತು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪದದಲ್ಲಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಹಿಂಸೆಯ ಅಂತರಂಗೀಕರಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕೋಮುವಾದ, ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು, ಕೋಮು ಗಲಭೆಗಳು ನಡೆದದ್ದು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದದ್ದು, ದೇಶ ವಿಭಜನೆಯಾದದ್ದು, ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ಕೊಂದದ್ದು, ಮಸೀದಿಯನ್ನು ಬೀಳಿಸಿದ್ದು, ರೈಲಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿದ್ದು, ಗುಜರಾತ್‌ನಲ್ಲಿ ನರಮೇಧ ಎಲ್ಲವೂ ಆಧುನಿಕ ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪಿತ ಸತ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವುದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಬಂಡವಾಳ ಹಾಗೂ ದೇಶಿ ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು.

ಕೆ.ಎಸ್.ನಿಸಾರ್ ಅಹಮದ್ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತತೆಯ ಭಾರ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತತೆಯ ಅನ್ಯತ್ವಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

'ಈ ರಾಷ್ಟ್ರ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ ಧರ್ಮಂಧಕಾನನದ ಪಾಶವೀ ಸಂತತಿಗೆ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲ' (ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಠಾಗೋರರಿಗೆ) ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಧರ್ಮಾಂಧತೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಷಾದವು ಮಡುಗಟ್ಟಿದೆ. 'ಪಣ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ-ಧರ್ಮ-ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತತೆ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತತೆಗಳ ಮತೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ದಭದಭೆ ಗದ್ದಲದಲಿ
ಒಂಟಿಗ ಮೆಲುದನಿ ಸಲಹಿರುವೆ
ಕರಾವಲಂಬನವಿರದಾಕ್ರಂದನ
ಗೈಯುವ ಕಂದನ ತೆರನಿರುವೆ
ನಾಡಿನ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವೃಕ್ಷದ
ರಸವಿದ್ದರು ಬಿಳಲಂತಿರುವೆ
ಗತ ಇತಿಹಾಸದ ಶತ ಆಭಾಸದ
ಹತಶೇಷದ ಅಳಲಂತಿರುವೆ

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಈ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರವು ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೊಂದಿಗೆ ಧರ್ಮ ಕೂಡ ಹೊಸ ರೂಪ ಪಡೆಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಧರ್ಮವೂ ಧರ್ಮದ ರಚನೆಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರವೂ ಪೂರಕವಾದವು. ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ಮಧ್ಯ ಬಿಡಿಸಲಾರದಷ್ಟು ಏಕತೆ ಕಂಡುಬಂದಿತು. ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ವೇದಿಕೆಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯಂಥ ಕೋಮುವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಆದರೆ ಇದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮತಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆ ಛಿದ್ರೀಕರಣಗೊಂಡಿತು. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಆಗಮನದ ಮೂಲಕ ಹಳೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಕುಸಿಯುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಹಳೆಯ ಮತ ಪಂಥಗಳ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದವು. ಶೂದ್ರರು, ದಲಿತರು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಹೊಸ ಧರ್ಮದ ಒಂದು ಧನಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಈ ಹೊಸ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಛಿದ್ರೀಕರಿಸಿ ಅದರ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಯತ್ನಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆದವು. ನವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕೂಡ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಶೋಧಗಳು ದೇಶೀ ಪರಂಪರೆಗಳ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿವೆ.

೨.೨ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ (ರಿಲಿಜಿಯಾಸಿಟಿ)

"ಧಾರ್ಮಿಕ' ಪದಕ್ಕೆ 'ಧರ್ಮದಿಂದ ಕೂಡಿದ, ಧರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದು, ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ, ಧರ್ಮನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳ'"[೬] ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. Religious ಪದ ಕೂಡ "devoted to religion, concerned with religion, belonging to monastic order"[೭] ಮೊದಲಾದ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. 'ಧರ್ಮ'ವೆಂಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಆಯಾ ಧರ್ಮಗಳ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ, ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವದು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಯ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಕೂಡ ಈ ಪದ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಮನುಷ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳೆರಡನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆಸ್ತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೂಡ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. 'Religiosity, in its brodest sense, is a comprehensive sociological term used to refer to the numerious aspects of religious activity, dedication and belief (religious doctrine) Another term that would work equally well, though is less often used religiousness. In its narrowest sense religiosity deals more with how religious a person is and less with how a person is religious (in practicing certain rituals, retelling certain myths, revering certain symbols or accepting certain doctrines about deities and after life)'[೯]

ಧಾರ್ಮಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಅಥವಾ ರಿಲಿಜಿಯಸ್, ರಿಲಿಜಿಯಾಸಿಟಿ, ರಿಲಿಜಿಯಸ್‌ನೆಸ್ ಮೊದಲಾದ ಪದ ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ರಿಲೀಜನ್‌ಗಳೇ ಮೂಲವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವು ಕೂಡ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ರಿಲಿಜನ್‌ಗಳಂತೆ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆಗಿದ್ದು ಹಲವು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ.

೯೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಕೋಮುವಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳು, ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಮೇಲೆ ಉದಾರವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ೭೦–೮೦ ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಅಬ್ಬರದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಮರೆಯಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳಂಥ ಉದಾರವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ಅವುಗಳ ಧನಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಗೆ ಎದುರು ಬದುರಾಗಿಸುವ ಚಿಂತನೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆಸ್ತಿಕತೆಗೆ ಜೋಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಾಸ್ತಿಕವಾಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಭಯ ಮತ್ತು ಕುತೂಹಲಗಳಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸತೊಡಗಿದ ಆದಿಮಾನವನಿಗೆ ದೇವರಕಲ್ಪನೆ ಇದ್ದಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವಶೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಮಾಟ ಮಂತ್ರ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ವರ್ಗಪೂರ್ವ ಮನುಷ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವು ಬಹುತ್ವ ಹಾಗೂ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು. ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆ, ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆ ಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ವರ್ಗಸಮಾಜಗಳ ನಡುವೆ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆಳುವವರ್ಗ, ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚಾರ, ವಿಚಾರಗಳು ಧರ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿದ ಮೇಲೆ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪ ಅವತರಿಸಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅಂತರಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಆರಾಧನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಸಹಜ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಆಚರಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಎರಡು ಝರಿಗಳು ಹರಿಯುತ್ತ ಬಂದಿವೆ.

ಇವು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾರದಂತೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಧರ್ಮಗಳ ನಂಬಿಕೆ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕವಲುಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಶಿಷ್ಟಧರ್ಮಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ಪ್ರತಿಭಟನಾ ವಲಯದ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಸದಾ ಸಂಘರ್ಷಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಜನಪದ ಧರ್ಮಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಸೌಹಾರ್ದಮುಖಿಯಾಗಿದೆ. ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ, ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ಮೊದಲಾದ ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವೈರತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುವ, ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ, ನಾಶಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಜನಮೂಲದ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಹಾಗೂ ನಾಸ್ತಿಕ ಅನುಭಾವ ಪರಂಪರೆಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಅವಕಾಶ ಹಂಚಿಕೆಯ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ವೇದಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಳವರ್ಗದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಕೇಂದ್ರಿತ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹೋರಾಟದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ಆಶೀಶ್ ನಂದಿಯವರು ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಆಧಾರಿತ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆಧಾರಿತ ಧರ್ಮಗಳೆಂಬ ಸ್ಥೂಲ ವಿಂಗಡಣೆ ಮಾಡಿ ನಂಬಿಕೆಯಾಧಾರಿತ ಧರ್ಮವು ಬಹುರೂಪ, ಬಹುಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆ, ಪರಸ್ಪರ ಅನುಸಂಧಾನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆಧಾರಿತ ಧರ್ಮ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮುಂತಾದ ಧಾರ್ಮಿಕವಲ್ಲದ ವಿಷಯಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಯತ್ನಿಸುವುದನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೧೦] ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆಧಾರಿತ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ನಂಬಿಕೆ ಆಧಾರಿತ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಮೂಲೆಗೆ ತಳ್ಳಿದೆ. ನಂಬಿಕೆ ಆಧಾರಿದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ನಡೆಸಿದೆ. ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆಧಾರಿದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆಧಾರಿತ ಧರ್ಮದ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಅವರು ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರಭುತ್ವದ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂನ ಸೋಗಲಾಡಿತನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಇದರ ಬೀಜರೂಪ ವರ್ಗ ಸಮಾಜದ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ.

ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆಧಾರಿತ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ನಿಜವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಮುಖವಾಡ. ಆಳದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಂಬಿದವರು ನಾಸ್ತಿಕರಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಜಿನ್ನಾ ಮತ್ತು ಸಾವರಕರ್ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಮಾದರಿ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎರಡೂ ಒಂದೇಯಾದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆಧಾರಿತ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಅವರನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡಲು ಹಿಂಜರಿಯಲಿಲ್ಲ. ೮೦ ರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ ರಥಯಾತ್ರೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಗುಜರಾತ್ ನರಮೇಧದವರೆಗೆ ಕೋಮುವಾದಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಾಗಿ ರಕ್ತಪಾತವನ್ನು ನಡೆಸಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಯಜ್ಞ, ಯಾಗ ಪುರಾಣ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳೆಲ್ಲ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಗೆ ಬಳಸಲ್ಪಡುತ್ತಿವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ನಾಸ್ತಿಕ,

ವೈಚಾರಿಕ, ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಗಳೆಲ್ಲ ಸೋತುಹೋಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಾಧಾರಿತ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಅದು ತಕ್ಷಣದ ಹಾಗೂ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಪರಿಹಾರ ಮಾತ್ರ. ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ಅನುಭಾವಿಗಳು, ಪರಮಹಂಸರು, ವಿವೇಕಾನಂದ, ರಮಣಮಹರ್ಷಿ, ಗಾಂಧೀ, ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಠ್ಯಾಗೋರ್ ಮಾದರಿಯ ನಂಬಿಕೆಯಾಧಾರಿತ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ತಕ್ಷಣದ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿದ್ದು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಇದೂ ಕೂಡ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ನಂಬಿಕೆ ಆಧಾರಿತ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ಪು.ತಿ.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆಧಾರಿತ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವರ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ವಿರೋಧವನ್ನು ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿ ನಾಶದ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಅವರ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿಕಾಣಬಹುದು. 'ಮಲೆದೇಗುಲ'ದ ಕವಿತೆಗಳು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಯಾಧಾರಿತ ಭಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. 'ರಂಗವಲ್ಲಿ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವೃದ್ಧಾಪ್ಯವನ್ನು ಮರೆತು ಬೆಟ್ಟದ ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮಲೆಯ ನಾರಸಿಂಹನ ಗುಡಿಗೆ ಬಂದು ನಿತ್ಯ ಹಸೆಯನ್ನು ಹಾಕುವ ಮುದುಕಿಯೊಬ್ಬಳ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಕವಿ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅವನು ಮೆಚ್ಚಲೆಂದು ತನ್ನ
ಮುಪ್ಪಿನಳಲ ಮೂಲೆಗೊತ್ತಿ
ಬೆಟ್ಟವೇರಿ ಹಸೆಯ ಬರೆವ
ಭಕ್ತಿ ಎಂಥದು?

ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆಧಾರಿತ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆಯವರ 'ಕರ್ಫ್ಯೂ' ಕವಿತೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕಿನ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಕವಿತೆ ಅದನ್ನೊಂದು ಬಹಿರಂಗದ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನಾಗಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಓ ಅಲ್ಲಾಹು ಓ ರಾಮ
ಹೋಗಬೇಡಿರೋ ಬಾಗಿಲಿನಿಂದಾಚೆ

ಎಂಬ ತಾಯ್ತನದ ಗದರಿಕೆ ಇದೆ. ಕವಿತೆಯು ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಧರ್ಮಾಂಧತೆಯಾಗುವ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯಾಗುವ ಅಪಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತದೆ.

೨.೩ ಕೋಮುವಾದ (ಕಮ್ಯುನಲಿಸಂ)

ಕೋಮುವಾದ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ 'ಕೋಮುವಾದ' ಹಾಗೂ 'ಕಮ್ಯುನಲಿಸಂ'ಗಳಿಗೆ ಶಾಬ್ದಿಕವಾಗಿ ದೀರ್ಘವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಇಲ್ಲ. ಹೊಸ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮಗಳು ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಒಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮೂಲ ಪದಗಳು ತಮ್ಮ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ.

'ಕೋಮು' ಎಂಬುದು ಮೂಲತಃ ಪಾರಸಿ ಪದ. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲವೇ ಕಂದಾಯದ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದ. ಭಾರತದಂಥ ಜಾತಿ ಪ್ರಧಾನ ದೇಶದಲ್ಲಿ 'ಕೋಮು' ಎಂಬ ಪದವು ಮತ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧೀ ಪಂಗಡ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. 'ವಾದ' ಎಂದರೆ ಒಂದು ಯೋಜನಾಬದ್ಧ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಕಾರ್ಯಗತಗೊಳಿಸಲಿರುವ ಕ್ರಿಯಾಯೋಜನೆಗಳ ಮೂರ್ತರೂಪ. ಒಂದು ಮತದ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಹಿತವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯನ್ನು 'ಕೋಮುವಾದ' ಎನ್ನಬಹುದು. ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ದ್ವೇಷದ ಸ್ಪರ್ಷವಿರದಿದ್ದರೆ ಈ ಪದ ಮೂಲತಃ ಒಳ್ಳೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಹೊಂದಿತ್ತು.

ಕಮ್ಯುನಲಿಸಂ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕೂಡ 'ಕಮ್ಯುನ್' ಹಾಗೂ 'ಇಸಂ'ಗಳಿದ್ದು ಮೂಲತಃ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಿತಕ್ಕಿಂತ ಗುಂಪಿನ ಹಿತವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಸದಾಶಯವಿದ್ದಂತಿದೆ. 'ಕಮ್ಯುನಲಿಸಂ'ಗೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿ "ಪ್ರಾಂತೀಯ ಆಡಳಿತ ಯಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸರಕಾರದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ಜನಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆದಷ್ಟು ಸ್ವಯಮಾಡಳಿತದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡುವ ತತ್ವ"[೧೧] ಎಂಬ ಉತ್ತಮ ಅರ್ಥವಿದೆ. 'A System in which communal or other small political units have large powers as a compared with both the Individual and central government'[೧೨] ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಕಮ್ಯುನಲಿಸಂ ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ "ಕೋಮುವಾರು ಭಾವನೆ, ಮತೀಯ ಭಾವನೆ, ಜಾತೀಯ ಭಾವನೆ, ಇಡೀ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಬದಲು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಜನರ ಯಾ ಜಾತಿಯ ಜನರ ಬಗೆಗಿನ ನಿಷ್ಠೆ"[೧೩] ಎಂಬ ಋಣಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥ ಲಭಿಸಿದ್ದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ. "ಇತರ ಕೋಮುಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯದೇ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಕೋಮಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಇತರ ಕೋಮುಗಳ ವೆಚ್ಚದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕೋಮಿನ ಹಿತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಹಾಗೂ ಈ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉದ್ಯೋಗ, ವಿದ್ಯೆ, ಅಧಿಕಾರ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಮೇಲಾಟದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕೋಮಿನವರ ಮೇಲ್ಮೈಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಯಸಿ ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸ್ವಜನಪಕ್ಷಪಾತ, ಅಧಿಕಾರ ದುರುಪಯೋಗ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಇಳಿಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಕೋಮುವಾದ"[೧೪] ಇದು ಮುಂದುವರೆದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮುದಾಯದ ಹಿತದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮುದಾಯದ ನಾಶವನ್ನು ಬಯಸುವ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯಾಗಿ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. 'ಕೋಮು' ಮತ್ತು 'ಕಮ್ಯುನ್' ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಧನಾತ್ಮಕವೂ, ಋಣಾತ್ಮಕವೂ ಅಲ್ಲದ ತಟಸ್ಥವಾದ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆ ಇತ್ತು. ಒಂದೇ ಸಮುದಾಯದ ಹಿತವನ್ನು ಬಯಸುವ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇತರ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಬಲಿತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳ ಮೂರ್ತರೂಪವಾದ 'ವಾದ' ಇಲ್ಲವೆ 'ಇಸಂ' ಪ್ರವೇಶಿಸಿದೊಡನೆಯೇ ಅವು ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು.

ಕೋಮುವಾದದ ಮೂಲ

ಕಳೆದ ಎರಡು ಮೂರು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದರೆ, ಜಾಗತೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದ. ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಅದರ ಮೂಲ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿದರೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆಗಬಹುದೇನೋ.

ಕೋಮುವಾದದ ಮೂಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ ಅವರು, ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ಒಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಉದಯವಾಗುತ್ತಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದರೂ ಅದೊಂದು 'ಹುಸಿಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ "ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ತನ್ನ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಕೋಮುವಾದ ಅತ್ಯಂತ ದುರ್ಬಲವಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಕೆಳಸ್ತರದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಕೋಮುವಾದ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು."[೧೫] ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. 'ಕಮ್ಯುನಲಿಸಂ ಇನ್ ಮಾಡರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ' ಎಂಬ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯ ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೆಳೆದುಬಂದವು.

ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಪರ್ಯಾಯವೆಂಬ ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರರ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ರಣಬೀರ್‌ಸಿಂಗ್ ಅವರು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಯ ಹುಟ್ಟಿನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಆರೋಪಿಸುತ್ತ ಕೋಮುವಾದದ ಉದಯಕ್ಕೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಯೂ ಇರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅಚಿನ್ ವೆನಾಯಕ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಲ್ಪಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಕೋಮುವಾದ ವಸಾಹತು ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರದೇ ಅದರ ಬೇರುಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಅಸಮಾನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿವೆ.

ಗ್ಯಾನಚಂದ್ ಪಾಂಡೆ, ಸುಮಿತ್ ಸರ್ಕಾರ ಮೊದಲಾದವರು ಅಲಕ್ಷಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತ 'ಕಲ್ಪಿತ ಸತ್ಯ'ವೆಂಬ ಸಂಕಥನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮುಂತಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ರೂಪಿತ ವಾಸ್ತವಗಳಾಗಿದ್ದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಕೋಮುವಾದ ಪ್ರಚಲಿತವಿತ್ತು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ರೂಪತಾಳಿದ್ದು ನಿಜ. ಅವುಗಳ ಮಧ್ಯ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ,

ಸಂಘರ್ಷಗಳು ನಡೆದಿರುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಅವು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಕೋಮು ಗಲಭೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದವೆ? ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಜತೆಗೆ ಧರ್ಮಾಧಾರಿತವಾದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರಂತರ ಹಿಂಸೆಗೆ ತೊಡಗಿಸುವ, ಆ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೋಮುವಾದದ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಮಾದರಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಇತರ ಧರ್ಮಗಳು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಮುಖ್ಯ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಘರ್ಷಣೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಮಿತಿ ಇತ್ತು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕಿಂತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದೀ ಸ್ವರೂಪವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಧರ್ಮ'ವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೂಪ ಪಡೆದಂತೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪುನಾರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಈ ಪುನಾರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕೋಮುವಾದದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಜರುಗಿತು. ಕೋಮುವಾದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಆಗಮನದ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ, ನೌಕರಶಾಹಿ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೂಡಿದ ಹೊಸ ಯುದ್ಧತಂತ್ರ. ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅದು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಿದ್ದರೂ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅವತಾರವನ್ನು ತಾಳಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಕೋಮುವಾದ ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು 'ಹುಸಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎನ್ನಲಾಗದು. ಉಳಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಅದು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರ. ಜತೆಗೆ ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ ಅವರು ಹೇಳುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಗಳೆಂಬ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಒಡಲಲ್ಲಿಯೇ ಕೋಮುವಾದ ಅಂಕುರಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಬೆಳೆದಷ್ಟೂ ಕೋಮುವಾದ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಅಸಮಾನತೆಗಳು, ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳು ಹಾಗೇ ಮುಂದುವರೆದು, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದ ಭಾರತದಂಥ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ರಾಜಕೀಯ ವಿಮೋಚನೆಗಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನಡೆದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯವೂ ಸರ್ವಜನ ಸಮ್ಮತವೂ ಆದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಹುಟ್ಟುವದು ಅಸಾಧ್ಯವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಅತ್ಯಂತ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು, ಎಂದು ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ ಅವರು ಭಾವಿಸಬಹುದಾದ ಅಸಹಕಾರ, ಖಿಲಾಫತ್‌ದಂಥ ಚಳುವಳಿಗಳು ಮೂಲತಃ ಮತೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಮೊದಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಭಿನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಒಕ್ಕೂಟ ಸಂಭವಿಸಿತ್ತು. ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದುದ್ದಕ್ಕೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕಾಣಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್, ಶೂದ್ರರು, ದಲಿತರು ಮುಂತಾದವರ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಹೋರಾಟಗಳು ಅಂಥ ಆದರ್ಶ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿದ್ದವು.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ವಿಭಿನ್ನ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಕಥನಗಳು ಕಾವ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ ಮಾದರಿಯ

ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವನ್ನು 'ಓ ಬನ್ನಿ ಸೋದರರೇ ಬೇಗ ಬನ್ನಿ', 'ಇಂದಿನ ದೇವರು' ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆಯವರ 'ಕರ್ಫ್ಯೂ' ಕವಿತೆಯನ್ನಿಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು.

ಅವಳ ಮನೆಗೆ ಕಾಲಿಡುವಾಗ
ಗುಡಿ ಮಸೀದೆಯ ಧೂಪ ಧೂಳು
ಗಂಧ ಅತ್ತರಿನ ಕಾಲು ತೊಳೆದುಬನ್ನಿ
ಬೈಬಲ್ ಕುರಾನ್ ಗೀತೆಗಳ ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟುಬನ್ನಿ

ಕನ್ನಡದ ಬಹಳಷ್ಟು ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನ ಕವಿಗಳು ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ಆಚಿನ್ ವೆನಾಯಕ್ ಅವರ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗತದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಬಿ.ಎಂ.ಹನೀಫ್ 'ಡಿಸೆಂಬರ್ ಆರು' ಕವಿತೆಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು.

ಕುಂಕುಮ ಕಲಿಗಳ ಕರತುಂಬ ಕಪ್ಪುಮಣ್ಣು
ಕಲ್ಲು ಮಣ್ಣುಗಳ ಮಂದಿರ ಮಸೀದಿಗೆ
ಮುಗಿಬಿದ್ದ ಮನುಜನ್ಮ ತೊನ್ನು

ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಹೊಸ ಅವತಾರವಾಗಿ ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆರ್.ವಿ.ಭಂಡಾರಿಯವರು

ಬೋಧಿ ವೃಕ್ಷ ಕೆಡಿವಿದಂಥ
ಶಶಾಂಕನ ಪ್ರಪುತ್ರರು
ನಮ್ಮ ರಾಮಭಕ್ತರು (ರಾಮ ಭಕ್ತರು)

ಎಂದು ಕೋಮುವಾದದ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ.

ಕೋಮುವಾದದ ಸ್ವರೂಪ

ಕೋಮುವಾದ ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖವಾಡ ಧರಿಸಿದ್ದರೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ, ರಾಜಶಾಹಿ, ದೇಶೀಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ, ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಪಾರಶಾಹಿ ವರ್ಗಗಳು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಆಕ್ರಮಣದ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗತೊಡಗಿದ ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅಸಮಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಳೆಯ ತಂತ್ರಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆಧುನಿಕತೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಿಸಿ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಂಚಲನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಹೊಸ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುವಾಗ ಮತ್ತೆ ಆ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿಡಿತಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಲು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯೇ

ಕೋಮುವಾದ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ತನ್ನ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಧರ್ಮಾಧಾರಿತವಾಗಿ ಒಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಎಂಬ ಎರಡು ಕಲ್ಪಿತ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದೇ ತಡ, ದೇಶೀ ಆಳುವ ವರ್ಗ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಪೂರೈಕೆಗೆ ತಕ್ಷಣವೇ ಅದನ್ನೊಂದು ಅಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು. ಉದಯವಾಗುತ್ತಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಏಕದೇಶ, ಏಕಭಾಷೆ, ಏಕಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಏಕಾಕಾರಿ ಶಿಲ್ಪವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ದೇಶೀ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅನುಸಂಧಾನದ ಫಲವೇ ಕೋಮುವಾದ. ಇಲ್ಲವಾಗಿದ್ದರೆ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ವಿಕೃತ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ದೇಶೀ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ವಿದೇಶೀ ಮತ್ತು ದೇಶೀ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಸಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಹುಟ್ಟಿತು. ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸುವುದೇ ಅದರ ಮುಖ್ಯ ವಿಧಾನವಾಯಿತು.

ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು, ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದು ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದುತ್ವ'ದ ರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದವೆಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಮುಸ್ಲಿಂ ದ್ವೇಷದ ಮುಖವಾಡ ಧರಿಸಿದ್ದರೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಲಿತರು, ಕೆಳವರ್ಗಗಳು, ಮಹಿಳೆಯರು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಮುಂತಾದ ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ವಿರೋಧಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸಮಾನತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆ, ಎಡವಾದ, ಸಮಾಜವಾದ, ಉದಾರವಾದಗಳನ್ನು ಅದು ವೈರಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶದ ಈಡೇರಿಕೆಗಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಕೋಮುವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರಾತನ ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರಿತ್ರೆಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪುನರ್‌ರೂಪಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಸ್ಮೃತಿ, ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೆದು ಜನಾಂಗೀಯ ಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ಜನಾಂಗೀಯ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಅನ್ಯ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸದಾ ಆತಂಕಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಗೆ ಹಾಗೂ ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ಜಾಗೃತಗೊಳ್ಳದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. "ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಎಂದರೆ ಜನಾಂಗೀಯ ದ್ವೇಷ. ಆದರೆ ಅದೇ ಅದರ ಗುರಿಯಲ್ಲ. ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಎಂದರೆ ಕಗ್ಗೊಲೆ, ಹತ್ಯಾಕಾಂಡ, ಕ್ರೌರ್ಯ. ಆದರೆ ಅದು ಮಾರ್ಗವೇ ವಿನಃ ಗುರಿಯಲ್ಲ. ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಎಂದರೆ ಸಂಸದೀಯ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ನಾಶ. ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಎಂದರೆ ಜನತೆಯ ಹೋರಾಟದ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ನಿಜ.ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಫ್ಯಾಸಿಸಂನ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಸಮಾಜವಾದವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಲು ಆಳುವ ವರ್ಗ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವ, ರಾಜಕೀಯ, ಸೈನಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವೇ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ."[೭೬] ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಹಿಂದುತ್ವದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಆಗಿದೆ.

ಕೋಮುವಾದದ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಲೈಂಗಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಬಿ.ಟಿ. ಲಲಿತಾನಾಯಕ ಅವರ 'ರಾಮ ಅರ್ಜಿ ಹಾಕಿದ್ದಾನೆ' ಕವಿತೆಯು ರಾಮನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆವ ಮತೀಯ ಹೋರಾಟದ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ.

ರಾಮನಾಮದ ಹಿಂದೆ

ರಾಜಭೋಗದ ಬಯಕೆ

ಜೊಲ್ಲು ತೊಟ್ಟಿಕ್ಕುತ್ತಿದೆ

ಪ್ರಭುದೇವ ಹಾದಿಮನಿಯವರ 'ರಾಮಮಂದಿರ' ಹಾಗೂ ಬಿ.ಎನ್.ಮಲ್ಲೇಶ್ ಅವರ 'ಎರಡು ಚಿತ್ರಗಳು' ಕವಿತೆಗಳು ಕೋಮುವಾದದ ಆರ್ಥಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತವೆ.

ಕೋಟಿ ಕೋಟಿ ರಾಮರಿಗೆ ಗುಡಿಸಲಿಲ್ಲವೋ

ಆ ರಾಮಗೇಕೆ ಕೋಟಿ ಹಣದ ಗುಡಿಯ ಚಿಂತೆಯೋ?

ಕೋಮುವಾದ ಧರ್ಮಾಂಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೇಶದ ಬಡತನ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಲ್ಲ. ರೇಲ್ವೆ ನಿಲ್ದಾಣದ ಒಂದು ಪಕ್ಕ ಹಸಿದವರ ಉಪವಾಸ ಹಾಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಕ 'ರಾಮ ಜನ್ಮ ಭೂಮಿಗಾಗಿ' ಚಳುವಳಿ ನಡೆಸಿದವರ ಉಪವಾಸದ ಎರಡು ಚಿತ್ರಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಕೋಮುವಾದದ ಆರ್ಥಿಕ ಹುನ್ನಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ವಿ.ಶಾಂತಕುಮಾರಿಯವರ 'ಮಸೀದಿ–ಮಂದಿರ–ನಾನು' ಕವಿತೆಯು ಕೋಮುವಾದದ ಲೈಂಗಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ

ಮತಾಂಧ ವಿಷವೃಕ್ಷಗಳ ಸಲಾಕೆಗಳು

ಸಮಾನತೆಯ ನಡುವೆ

ಕೆನ್ನಾಲಿಗೆ ಚಾಚುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ

೨.೪ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದ (ಫಂಡಮೆಂಟಲಿಸಂ)

'ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು 'Fundamentalism' ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ೧೯೫೦ ರ ಆಕ್ಸಫರ್ಡ್ ಶಬ್ದಕೋಶದ ಮೊದಲ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪದ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಮೇರಿಕಾದ ಪ್ರೊಟೆಸ್ಟಂಟ್ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕರ ನಡುವಿನ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಫಲವಾಗಿ ತೀವ್ರವಾದಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಈ ಪದವು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ.

'Fundamentalism in United States Protestantism, a conservative movement opposing modernism (the attempt to reconcile the doctrines of Cristianity with the findings of Science and

Biblical Scholarship) The basic objection of the Fundamentalists to modernism is that they feel it challenges the authority of Bible. Although antimodernist attitudes had existed for decades the moment itself began when a group of conservative Churchmen published a series of pamphlets called the Fundamentals.'[೧೭]

"ಬೈಬಲ್ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಾದ ಬೈಬಲ್ ಅಕ್ಷರಶಃ ಸತ್ಯವೆಂದೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕನ್ಯಾಪ್ರಸವ, ಕ್ರಿಸ್ತನ ಶರೀರದ ಪುನರುತ್ಥಾನ, ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ, ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಆಗಮನ ಮೊದಲಾದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮೂಲಾಧಾರವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪದ."[೧೮] ಫಂಡಾಮೆಂಟಲಿಸಂ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದ ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಹುಟ್ಟಿದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ದೇಶ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿದೆ. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯ ನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದ ನಂತರ ಆರ್ಥಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಎದುರಾದಾಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಪೂರೈಕೆಗಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಚಳುವಳಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವಾಗಿಯೂ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಬೆಚ್ಚಿದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹೀ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ಜಗತ್ತು ತನ್ನ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವನ್ನುಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಡಿದ ದೇಶೀ ಶಿಷ್ಟ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಯತ್ನದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಎಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಗಳೂ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲವನ್ನು ಗತಕಾಲದ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬಂಧಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳು, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು, ಅವುಗಳ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರತಿಗಾಮಿತನಕ್ಕೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು ಈ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದೆ. ಕುವೆಂಪು 'ಯಾವ ಕಾಲದ ಶಾಸ್ತ್ರವೇನು ಹೇಳಿದರೇನು?' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹಿಂದಿನಾ ಋಷಿಗಳೂ ಮಾನವರೆ ನಮ್ಮಂತೆ
ಅವರ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅವರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ
ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ದೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ
ನಮ್ಮ ಹೃದಯವೇ ನಮಗೆ ಶ್ರೀಧರ್ಮಸೂತ್ರ

ಬೇಂದ್ರೆಯವರು 'ಪುಟ್ಟ ವಿಧವೆ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಮಹಿಳಾ ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಕುರುಡು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ಮಾರಕವು ನಿಂತಂತೆ'

ಎಂಬ ಅವರ ಸಾಲು ಬಾಲವಿಧವೆಯ ಬದುಕಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇಡೀ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ರೂಪಕವಾಗಿದೆ.

ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ

ಆದಿಮ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳು, ವರ್ಗ ಸಮಾಜದ ಪಲ್ಲಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೂ ಖಚಿತವೂ ಆದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವಾಗ, ಜನರನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ನಂಬಿಕೆ ಆಚರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದವು. ಸಮಾಜದ ಧಾರಣಶಕ್ತಿಗಾಗಿ ಧರ್ಮ ಒಳಗೊಂಡ ಈ ನಂಬಿಕೆ ಆಚರಣೆಗಳ ಲೋಕದ ಸಮಾಜೋಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇದ್ದಂತಿವೆ. ಕೌಟಿಲ್ಯ, ಮನು, ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್, ಪ್ಲೆಟೋ ಮೊದಲಾದವರು ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ಮೌಢ್ಯ, ಕಂದಾಚಾರ, ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಲೋಕಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಧರ್ಮದ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಸಮಾಜೋ ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯಗುಂಟ ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪ ತಾಳುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಗಾದಾಗಲೆಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಚಳುವಳಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೋ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೋ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೊಸ ಧರ್ಮಗಳು, ಹೊಸ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಉದಯವಾದಾಗಲೆಲ್ಲ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗಿನ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹಲವಾರು ಧರ್ಮಗಳು ಏಕದೇಶ, ಏಕಪ್ರಭುತ್ವ, ಏಕಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಾಳಿ ಬದುಕಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವು ತಮ್ಮ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಹಿತರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾದಂಥ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದ ತೀವ್ರವಾಗಿರುವದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜೈನ–ವೈಷ್ಣವ, ಶೈವ–ಜೈನ, ಶೈವ – ವೈಷ್ಣವ ಮೊದಲಾದ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಆಯಾಮವಿದ್ದಂತೆ ಸಮುದಾಯದ ಸಮಾನತೆಗೆ ಹೋರಾಡುವ ಧನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯೂ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೂಲಭೂತವಾದ ತೀರ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಅದು ಜಗತ್ತಿನ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿ ದೊಡ್ಡ ಪಲ್ಲಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದದಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಆದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದವು. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಒಂದು ದೇಶದ ಹಾಗೂ ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಹಾಗೂ ದೇಶೀ ಧರ್ಮಗಳ ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಜಗತ್ತಿನ ಹಲವು ಧರ್ಮಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದದ್ದು. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವೂ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಆದ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದಂತಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಮೇರಿಕಾದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಇಸ್ಲಾಂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬೆಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ಅದು ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ

ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿತು. ಮಧ್ಯ ಏಷಿಯಾದ ಇಸ್ಲಾಂ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಖಿಲಾಫತ್ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿವೆ. ಅರಬ್ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯುವ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಹುನ್ನಾರಗಳು ಅರಬ್ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿರುವ ಭಾರತದಂಥ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಿವೆ. ಅಮೇರಿಕಾದ ಯುದ್ಧಕೋರ ನೀತಿಯು ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಸರಬರಾಜು ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಭಾರತ ಪಾಕಿಸ್ತಾನಗಳ ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ನೀರೆರೆಯುತ್ತ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತ ವಾದಗಳು ಬೆಳೆಯಲು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ನೀಡಿದೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮಗಳ ಜನತೆಯ ಬದುಕಿನ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಲು ಹವಣಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅವರ ಹಕ್ಕು ಬಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ನಾಮಗೊಳಿಸುವ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ದೇಶೀ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಜಂಟಿ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿ ಭಾರತದಂಥ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಿರಾಟ್ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುವ ಹಳೆಯದಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟು ಬೀಳುವ, ಧರ್ಮಗ್ರಂಥ– ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕ– ಧಾರ್ಮಿಕ ಲಾಂಛನಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ತೀವ್ರ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುವ, ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುವ, ಕಂದಾಚಾರಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳೆಲ್ಲ ಜಾಗತಿಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ದೇಶಿ ಕೋಮುವಾದಗಳ ವಿರಾಟ್‌ರೂಪದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿ ರೂಪ ತಾಳಿದಂತಿವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮದ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಸಮುದಾಯ ನರಳುವಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವು ಒಂದು ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿದರೂ ಸಮುದಾಯದ ಒಳಗೆ ಬಡವರು, ಹಿಂದುಳಿದವರು ಹಾಗೂ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅಸಮಾನತೆಯಿಂದ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಜಂಟಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ಆಂತರಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ : ಭಾರತದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳೆ, ಈ ಪರಿಣಾಮದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿದೆ.

ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದ

ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿ ಬಳಸುವ ವಿಧಾನವಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರದು ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರದು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದರ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು.

ಕೋಮುವಾದ ಮೂಲತಃ ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮದ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಮೇಲುಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರಾಜಕೀಯ

ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಡಿಲುಗೊಳಿಸಿ ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅಧಿಕಾರಗಳ ಲೋಕವನ್ನು ತೆರೆಯಿತು. ಆಗ ಹಿಂದೂ ಮೇಲುವರ್ಗ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೊಂದಿಗೆ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಕ್ರಮಿಸಲು ಹಲವಾರು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೂಡಿತು. ಹಿಂದೂ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳು, ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘಟನೆಗಳು, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಜನ್ಮ ತಾಳಿದವು. ಈ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಗೆ ಅವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅದು ಕೇವಲ ಸಾಧನವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತವರ್ಗ ಈ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ತೀವ್ರ ವಿರೋಧ ಒಡ್ಡಿತು. ಕಳೆದುಹೋದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಸ್ಮೃತಿ, ಅಖಿಲ ಇಸ್ಲಾಂ ಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲ ಅವುಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದದೆಡೆಗೆ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋದವು. ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಅಧಿಪತ್ಯದ ಸೌಕರ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯತೊಡಗಿದ ಅರ್ಧಶತಮಾನದವರೆಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅದರ ಜಾಗೃತಿ ಉಂಟಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯದ ಹಿತವನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು.

ಕೋಮುವಾದ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಅದು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಹಲವಾರು ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು. ಸೈನಿಕ ಮಾದರಿಯ ತರಬೇತಿ ನೀಡಿತು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಅದರ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ತರಬೇತಿಯಿಂದಲೇ. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಒಂದರ ವಿರುದ್ಧ ಜಾಗೃತಗೊಂಡು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುವ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಧ್ವನಿ ಆಗಿರುವಂತಿದೆ. ಅದು ಸದಾ ಭಯಗ್ರಸ್ಥ. ಅದರ ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕತೆ ಕೂಡ ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತ. ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದುದ್ದಕ್ಕೂ ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಯ ಖಚಿತತೆ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ಹೊಯ್ದಾಟ, ಭಯಗ್ರಸ್ತತೆ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರೋತ್ತರದ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತ ರಾಜ್ಯ ಜಾತ್ಯಾತೀತ, ಸಮಾಜವಾದಿ, ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕವೆಂದು ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಚಲನೆಯನ್ನು ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡಿ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸುವಷ್ಟು ಕೋಮುವಾದವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಲಾಢ್ಯ. ಮೂಲಭೂತವಾದ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ತುಷ್ಟೀಕರಣದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಅಸಹಾಯಕ ತಬ್ಬಲಿತನದಿಂದ ನರಳುತ್ತದೆ.

ಕೋಮುವಾದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಗಡೆಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ, ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ ಹಿಡಿದರೂ ಹಿಡಿಯದಿದ್ದರೂ ಮೂಲಭೂತವಾದೀ ಚಿಂತನೆಗಳ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಹರಡಿ ನಿರಂತರ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾದ ಈ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವಲ್ಲಿಯೇ ದಣಿಯುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯಂಥ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕವಲ್ಲವೆಂದು ಸಾರಲ್ಪಡುವ ವಿಚ್ಛಿದ್ರಕಾರಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಇಂಬು ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಕೋಮುವಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಮೂಲತಃ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ, ಮೇಲುಜಾತಿ, ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ ಅಧಿಕಾರದ ಕದನವಾಗಿದ್ದರೂ ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕೆಳವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಮಹಿಳಾವರ್ಗ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಗೆ ಈಡಾಗುತ್ತವೆ. ಕೋಮುವಾದವು ಕೆಳವರ್ಗ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕೋಮುವಾದೀಕರಣಕ್ಕೀಡು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ತನ್ನ ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾದೀಕರಣಕ್ಕೀಡು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಹಿಂಸೆಗೊಳಗಾಗುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಶತ್ರುಗಳು ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಈ ಎರಡು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳು ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ಸಂಗಾತಿತನವನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳುವ ವಂಚಕ ಗುಣ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಗಳಿದ್ದರೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ತನ್ನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹೋರಾಟದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ವರ್ಗದ ಶೂದ್ರ, ದಲಿತ ಮೊದಲಾದ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳೊಂದಿಗೆ ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಸಖ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾದದೊಂದಿಗಿನ ಈ ಸಖ್ಯವನ್ನು ಮುರಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕೋಮುವಾದ ಶೂದ್ರರು, ದಲಿತರು ಹಾಗೂ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರತಿತಂತ್ರ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥದ ಆಯಾಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೋಮುವಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳನ್ನು ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದಂತೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

ಆಧುನಿಕಾತೀತವಾದ (ಟ್ರಾನ್ಸ್ ಮಾಡರ್ನಿಸಂ) ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದ

ಆಧುನಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ವಾದಗಳು ಮೂಲತಃ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಗತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪಶ್ಚಿಮೇತರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳನ್ನು ಸುಲಿಯುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲೆಂದೇ ಹುಟ್ಟಿದವು. ಆಧುನಿಕತೆ ಏಕಾಕಾರಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಾರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸುಲಿಗೆಗೆ ಚಾಲನೆ ನೀಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಬಹುತ್ವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸರಕಾಗಿಸಿ ಲೂಟಿ ಮಾಡಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಇವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೋಮುವಾದ ಸಖ್ಯ ಬೆಳೆಸಿದೆ. ಇವುಗಳ ಕಣ್ಣಿನ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪುನಾರೂಪಿಸುವ ಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಚಿಂತಕ ಜಿಯಾವುದ್ದೀನ್ ಸರ್ದಾರ್ ಅವರು "ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಬದಲಾದಾಗ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಹಲವೊಮ್ಮೆ ಹೊರಗೆ ನಿಂತು ನೋಡುವವರಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ತಮ್ಮ ಅನಿಷ್ಟವನ್ನು ಆಧುನಿಕರೂ, ಆಧುನಿಕೋತ್ತರರೂ ಯಥಾವತ್ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ"[೧೯] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮಗಳು ಹುಟ್ಟಿದಾಗಿನಿಂದಲೂ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳು, ಕಾಲಮಾನಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ನಿರಂತರ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ನಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಪಶ್ಚಿಮ ಬುದ್ಧಿ ಅದನ್ನು

ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕಂಡರೂ ಬಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ರಥಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೀಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದ ನಡೆಯ ಹಿಂದಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಿದೆ. ಇತರ ಧರ್ಮಗಳ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಕೂಡ.

ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಕವಿಗಳು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಅದರೆಲ್ಲ ಮಗ್ಗುಲಗಳೊಂದಿಗೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತ ಅದನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುವ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆ.ಎಸ್. ನಿಸಾರ್ ಅಹ್ಮದ್ ಅವರು 'ಅಮ್ಮ, ಆಚಾರ ಮತ್ತು ನಾನು' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ, ವೈಚಾರಿಕತೆ, ನಾಗರಿಕ ಬದುಕಿನ ವೈಭವಗಳೆಲ್ಲ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ನಂಬಿಕೆಯ ಬುರ್ಖಾದೊಳಗೆ ಕಳೆದುಹೋಗುವ ದುರಂತವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಮತ್ತು ಅದಃಪತನಗಳನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಷಾದಗಳೊಂದಿಗೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ನಂಬಿಕೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಕಷಕ್ಕೊಡ್ಡುವದು ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಗುಣ.

ಮಸೀದಿಗೆ ಹೋಗದ ನನಗೆ ರೇಜರ್ ಕೊಟ್ಟೆ
ದಡ್ಡ ಮೌಲ್ವಿಗೆ ಕಿರಾತ ಗಡ್ಡ ಕೊಟ್ಟೆ
ನನ್ನಂಥ ಅವಿಧೇಯ ಸುಪುತ್ರರ ಕೊಟ್ಟೆ
ನಿನ್ನ ನಾಮವನೊದರುವ ಆಸ್ತಿಕ ಮುಂಡೇವಕ್ಕೆ (ಅಪಾರ ಪ್ರಭೋ)

ಎಂ. ಅಕಬರ ಅಲಿ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಬಡ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮೇಲೆ ಹೇರಿ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಮೇಲ್‌ವರ್ಗದ ಮುಸ್ಲಿಮರ ವಂಚನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಿಟ್ಟು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. 'ನಮ್ಮ ಬಡೇಸಾಬರು' ಕವಿತೆ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ಹಜ್ ಯಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಮಗ್ಲಿಂಗ್ ಮಾಡುವ, ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಾನ್ವೆಂಟಿಗೆ ಕಳಿಸಿ ಮಾತೃಭಾಷಾ ಮೋಹವನ್ನು ಉಳಿದವರಿಗೆ ಬೋಧಿಸುವ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲ ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡುವ ಬಡೇಸಾಬರು ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ನಯವಂಚಕರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಬಿ. ಪೀರ್‌ಭಾಷಾ ಎಡಪಂಥೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನಾಂಗದ ಹಸಿವು, ಬಡತನ, ಅನಾಥ ಬದುಕುಗಳನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಸಂಕೇತಗಳ ಎದುರು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಮಾತಾಡಿ ಮಸೀದಿ ಮಿನಾರುಗಳೇ
ಬೀದಿಯಲಿ ಬಿದ್ದ ಅನಾಥ ಶವದ ದಫನ್ನಿನ ಬಗ್ಗೆ
ಬಡವನೆದೆಯ ಪ್ರತಿ ರಾತ್ರಿಯ ರೋಜಾದ ಬಗ್ಗೆ
ಪತಿಸುತರ ಕಳಕೊಂಡ ಅನಾಥ ಬುರ್ಖಾಗಳ ಬಗ್ಗೆ
ಬೆಳದಿಂಗಳ ಒಳ ಭಾವನೆಗಳ ಕದ್ದ ಜೆಹಾದ್‌ಗಳ ಬಗ್ಗೆ

ನೀವೇಕೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ ಮಿನಾರುಗಳೇ

ಬೇಲಿ ಬದಿಯ ಗುಲಾಬಿಯ ದಳಗಳೇಕೆ

ಅಲ್ಲಾಹುವಿನ ಆಜ್ಞೆಗೆ ಕಾಯುತ್ತಿಲ್ಲ? (ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಗೋರಿಯ ಮೇಲೆ)

ಶಿ.ಜು. ಪಾಶಾ ಅವರ 'ತಲೆದಂಡ' ಕವಿತೆಯು ಮುಗ್ಧ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಶ್ನಿಸದಂತೆ ಆಕ್ರಮಿಸುವ ದುರಂತವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ.

ಡಿ.ಬಿ.ರಜಿಯಾ, ರಜಿಯಾ ಬಳಬಟ್ಟಿ, ಕೆ. ಶರೀಫಾ ಮೊದಲಾದವರು ಬುರ್ಖಾ, ತಲ್ಲಾಖ್‌ಗಳ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳೆಯರು ಅನುಭವಿಸುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೨.೫ ಧರ್ಮ ನಿರಪೇಕ್ಷತೆ (ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ)

'ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ೧೮೫೧ ರಲ್ಲಿ ಜಾರ್ಜ್ ಹೋಲಿವೋಕ್ ಎಂಬ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಲೇಖಕ ಮೊದಲು ಬಳಕೆಗೆ ತಂದ. ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸದೇ ಧರ್ಮದಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಆತ 'ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ' ಎಂದು ಕರೆದ. 'ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ' ಎಂಬ ಪದ ಇರದೇ ಹೋದರೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಧರ್ಮದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ಚರ್ಚೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಈ ಚಿಂತನೆ ರೂಪತಾಳಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆದಾಗ. 'In political temrs secularism is a movement towards the seperation of religion and government (often termed the seperation of church and state). This can refer to reducing ties between government and a state religion, replacing laws based on scripture with civil laws, and eliminating discimination on the basis of religion. This is said to add to democracy by protecting the rights of religious minorities'[೨೦]

ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ' ಎಂಬ ಪದ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ತಾಟಸ್ಥ್ಯ, ಜಾತ್ಯಾತೀತತೆ, ಜಾತಿನಿರಪೇಕ್ಷತೆ, ಧರ್ಮಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಗೊಂಡಿದೆ. ಭಾರತದ ಸನ್ನಿವೇಷದಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನ ಮೂಲಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು 'ಸರ್ವಧರ್ಮ ಸಮಾನ ಗೌರವ', 'ಸರ್ವಜಾತಿ ಸಮಾನ ಮಾನ್ಯತೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ಭಾಷೆ, ಜನಾಂಗ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹುತ್ವ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹುಧಾರ್ಮಿಕತೆ, ಬಹುಭಾಷಿಕತೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕೋಮುವಾದ, ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಮತಾಂಧತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಅದರ ಆದರ್ಶೀಕೃತ ಛಾಯೆ ಮಾತ್ರ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ ಇಲ್ಲವೇ ಜಾತ್ಯಾತೀತತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮೊದಲು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದದ್ದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್‌ಗಳ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ. ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ದ್ವಿರಾಷ್ಟ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸತೊಡಗಿದಾಗ ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ತನ್ನತ್ತ ಸೆಳೆಯಲು ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸು ತನ್ನನ್ನು ‘ಸೆಕ್ಯುಲರ್’ ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿತು. ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳ ನಡುವಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮೈದಾಳಿತು. ಆದರೆ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ವೇದಿಕೆಯು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ರಾಜಕಾರಣದ ಅವಕಾಶವಾದಿ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿಯೇ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ ಆಮದಾಯಿತು. ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಭಾರತವನ್ನು ‘ಸಾರ್ವಭೌಮ, ಸಮಾಜವಾದಿ, ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ, ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಗಣರಾಜ್ಯ’ವೆಂದು ಘೋಷಿಸಲಾಯಿತು. ೨೫, ೨೮, ೨೯, ೩೦ನೇ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಸರಕಾರಗಳಿಗೆ ಕಾನೂನು ರಚಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ, ಮತಧರ್ಮ ಪಾಲನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾರದ ಹಕ್ಕು, ಸರಕಾರಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕಾದ ವಿಧಾನ, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಸಮಾನ ಗೌರವ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಸಂವಿಧಾನ ನೀಡಿದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕಾರ್ಯಗತಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಸರಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಆಳುವ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದೆದುರು ಸರಕಾರಗಳು ಅಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆ.

ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಗೆ ಅಸಮಾನತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಕಪೂರ್ ಮತ್ತು ಕಾಸಮನ್ ಅವರು “ಧರ್ಮನಿರೇಪೇಕ್ಷತೆಯ ಔಪಚಾರಿಕ ತತ್ವವು ‘ಸಮಾನರನ್ನು ಸಮಾನರನ್ನಾಗಿ ಕಾಣುವುದು’ ಎಂದು ಅರ್ಥಕೊಟ್ಟರೆ ವಾಸ್ತವಿಕ ತತ್ವವು ‘ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾದವರ ವಾಸ್ತವಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿದೆ. ಅದು ಕಾನೂನಿನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸಮಾನತೆ’[೨೧] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ಲಿಂಗಗಳಾಚೆ ವರ್ಗ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ ರೂಪ ತಾಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು, ದಲಿತರು, ಶೂದ್ರರು, ಎಡಪಂಥೀಯರು, ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟವು ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಗಾಗಿ ನಡೆದ ಹೋರಾಟವಾಗಿದೆ. ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಸೇರಲು ಈ ಹೋರಾಟಗಳೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆಗಲೇ ರೂಪ ತಾಳಿದ್ದ ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಆಕರಗಳ ಬಳಕೆ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದವು.

ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ವೈವಿಧ್ಯ, ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಮೀಸಲಾತಿ, ಆಹಾರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ, ವೇಷಭೂಷಣ, ಲಾಂಛನಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ, ಸಂಶಯಿಸುವ, ಅಪಮಾನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿವೆ. ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕೋಮುವಾದೀಕರಿಸಲು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಿಗೆ ದಕ್ಕಬೇಕಾದ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ತಳಮಟ್ಟದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ತುಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನೇ ರಾಜಕೀಯ ಬಂಡವಾಳವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅವು ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಆಗಿ ವರ್ತಿಸದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಅಸಂಖ್ಯ ದಾಖಲೆಗಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೂಲತಃ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ದ್ವೇಷವನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಕೋಮುವಾದಿ ಪಕ್ಷಗಳು ಈ 'ಡೋಂಗಿ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ'ಯನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು ಗುಲಾಮರಾಗಿರಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ದೇಶ ಬಿಟ್ಟು ತೊಲಗಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಿರಬೇಕೆಂಬ ಸಂದೇಶವನ್ನು ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ದುರ್ಬಲವಾಗಿರುವ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಮಿತಿಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲೂ ಜವಾಹರ್‌ಲಾಲ್ ನೆಹರೂ ಅವರು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಗೆ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದರು. ನಂತರದ ಸರಕಾರಗಳು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾಳಿದ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ತಾಳಿದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಬಲವಾದವು. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ನರಮೇಧ, ಹತ್ಯಾಕಾಂಡಗಳು ನಡೆದವು. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ದಾಳಿಗಳು ನಡೆದವು. ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಹಿಂಸಾಕೃತ್ಯಗಳು ದೇಶವನ್ನು ನಡುಗಿಸಿದವು. ದೇಶವನ್ನು ಉಳಿಸಲು ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಲು 'ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ'ಯೊಂದೇ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಹೋರಾಟಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ನಡೆದಿರುವುದು ಸಮಾಧಾನದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಆಶೀಶ್ ನಂದಿಯವರು 'ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ' ಎಂಬ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರವಾದಿ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದು ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜನಾಂಗೀಯ ಭಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಲ ಜನಾಂಗೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಾಯಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಬದುಕುತ್ತಿರುವವರು ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರ-ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಶರಣಾಗಲು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ

ಜೀವನಶೈಲಿಗೆ ಕೇವಲ ಆಭರಣಗಳಾಗಿ ಉಳಿಯಲು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳನ್ನು ಬದುಕಲು ಬಿಡುತ್ತದೆ.[೨೨] ಹಲವಾರು ವಿವಿಧ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆ, ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕರು ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಹಕ್ಕುಬಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಳವಳ ಅವರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಅಸ್ಗರ್ ಅಲಿ ಎಂಜನಿಯರ್ ಅವರು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.[೨೩] ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಅವುಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಸಿ ಧರ್ಮಾತೀತವಾದ ರಾಜಕಾರಣ ಅಸಾಧ್ಯವೂ, ಅಸಾಧುವೂ ಆಗಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವ ಸಂದೇಶಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ರಾಷ್ಟ್ರಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳ ನೈಚ್ಯಾನುಸಂಧಾನದ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡಾಯವೆದ್ದ ಅನುಭಾವ ಪರಂಪರೆಗಳು ದೇಶೀ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿವೆ. ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮತೀಕರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಅನುಭಾವ ಪರಂಪರೆಗಳ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಚಳುವಳಿಗಳು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೇನೋ. ಅದೂ ಕೂಡ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳ ಅಸಹಾಯಕ ಅನುಸಂಧಾನವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಸಮಾನ ಹಕ್ಕು ಗೌರವಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮಾರ್ಗವಾಗಲಾರದು.

೨.೬ ಮತಾಂಧತೆ (ಫೆನೆಟಿಸಿಸಂ)

'ಫೆನೆಟಿಸಿಸಂ' ಪದಕ್ಕೆ "Activist, Adherent, bigot, extremist, militant, radical, partisan"[೨೪] ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಕಠೋರವಾದ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ, ಅವುಗಳ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವ ಒಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಈ ಪದಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. 'ಮತಾಂಧ' ಎಂಬ ಪದದ 'ಅಂಧತೆ' ಈ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಮತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದ ಕುರುಡು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿರುವ ಭಾವುಕ, ಆವೇಶದ, ಅಸಹನೆಯ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಮತಾಂಧತೆ ಅಥವಾ ಫೆನೆಟಿಸಿಸಂ ಎನ್ನಬಹುದು. ಮತಾಂಧತೆಯನ್ನು 'ಧರ್ಮದ ಅಮಲು' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

"ಮತಾಂಧತೆ ಮಾನವನನ್ನು ಮತಿಹೀನ ದಾನವನನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಪರಮತ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯಾಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಗೆ ಧರ್ಮದ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಒತ್ತುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಅಮಲೇರಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಥ ದುಷ್ಕೃತ್ಯವೆಸಗಲೂ ಅಳುಕುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಲು ಹಸುಳೆಗಳನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡಲು ಹೇಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸಜೀವ ದಹಿಸಲು ಹಿಂಜರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅನ್ಯಮತೀಯರ ಮನೆಗೆ ಕೊಳ್ಳಿ ಇಡಲು ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದಷ್ಟು

ಹಿಂಸೆ, ರಕ್ತಪಾತ ಮತ್ತು ಕ್ರೌರ್ಯ ಬೇರಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ನಡೆದಿಲ್ಲ"[೨೫] ಧರ್ಮದ ಮೂಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಅನ್ಯಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಉಗ್ರತೆ, ಆವೇಶಪರತೆ, ಹಿಂಸಾತ್ಮಕತೆಗಳೇ ಮತಾಂಧತೆ.

ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳು ಒಳಗೊಂಡ ಆದಿಮ ಮೌಲ್ಯ, ಸಂದೇಶ, ಆಚರಣೆ, ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯಗೊಳಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಮೂಲನಿಷ್ಠ ಆಯಾಮದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೇ ಮತಾಂಧತೆ. ಧರ್ಮ, ಧರ್ಮಗ್ರಂಥ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಾಗಿದ್ದು ಕಾಲ ಬದಲಾದಂತೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತರಂಗಿಕವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ನಡೆದಿರುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ನಡೆಯಬೇಕು ಎಂಬ ಸರಳ ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೇ ಮತಾಂಧತೆಯತ್ತ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಚಲಿಸುವಾಗ ಮತಾಂಧತೆ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಎಳೆದೊಯ್ಯಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಬಡವರು, ದಲಿತರು ಹಾಗೂ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಮೂಲನಿಷ್ಠೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಅಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸಿಡಲು ಹವಣಿಸುತ್ತ ಪ್ರಗತಿಪರರ ವಿರೋಧವನ್ನು ಆಕ್ರಮಣ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲಕ ತಡೆಗಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಶಾಬಾನು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸರ್ವೋಚ್ಚ ನ್ಯಾಯಾಲಯದ ತೀರ್ಪನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಲ್ಲಿ, ಬುರ್ಖಾ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರ ಮಸೀದಿ ಪ್ರವೇಶದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಸಾರಾ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಲ್ಲಿ ಮತಾಂಧತೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ನಿಷ್ಠೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವವರ ವಿರುದ್ಧದ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕ್ರಮಣ ಕೂಡ ಮತಾಂಧತೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಕೃತಿಗಳು ಮುಟ್ಟುಗೋಲಾದದ್ದು ಮತಾಂಧತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ.

ಮತಾಂಧತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಸ್ವಧರ್ಮದ ಅಂಧಾನುಕರಣೆ, ಅಮಲು ಹಾಗೂ ಪರಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆ, ತಿರಸ್ಕಾರ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಹುತೇಕ ಏಕದೇವೋಪಾಸಕ ಧರ್ಮಗಳು ಮತಾಂಧತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹಿಂಸೆಗಿಳಿದಿದ್ದು ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೭ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಶಶಾಂಕನೆಂಬ ರಾಜ ಬೌದ್ಧ ವಿಹಾರಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ಬೋಧಿವೃಕ್ಷವನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ್ದರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿಯನ್ನು ನೆಲಸಮಗೊಳಿಸುವವರೆಗೆ ಮತಾಂಧತೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ಘಟನೆಗಳು ನಡೆದು ಹೋಗಿವೆ. ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವರ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಜೈನರು ಚಪ್ಪಲಿ ಎಸೆದದ್ದನ್ನೂ ವೀರಶೈವರು ಜಿನಾಲಯವನ್ನು ಕೆಡವಿ ಶಿವಾಲಯ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನೂ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಜೈನ ಮತ್ತು ಶೈವ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪರಮತ ವಿಡಂಬನೆ ಸೌಮ್ಯ ಮತಾಂಧತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹರಿಹರನ 'ಆದಯ್ಯನ ರಗಳೆ' ಉಗ್ರ ಮತಾಂಧತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಮತಾಂಧತೆ ಕೇವಲ ಮತಮೂಲನಿಷ್ಠೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ. ಆಯಾ ಧರ್ಮಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳ

ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಒತ್ತಡ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಯೋಜನಗಳ ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮತಾಂಧತೆ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ರೂಪ ತಾಳುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯ ಏಷಿಯಾದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಹೂದಿ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಗಳ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಮತಾಂಧತೆ ವಿಜೃಂಭಿಸಿತು. ಮೈಸೂರು ಒಡೆಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶೈವ–ವೈಷ್ಣವ, ವೈಷ್ಣವ–ಜೈನ ಸಮುದಾಯಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಲಾಭಹಾನಿಗಳ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಮತಾಂಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದವು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಚಿಂತನೆಯಾದರೆ ಮತಾಂಧತೆ ಅದರ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಮತಾಂಧತೆ ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳೆರಡರ ಉಗ್ರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಕೋಮುವಾದಿ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಪರವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುತ್ತವೆ. ಇವು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಜನಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮತಾಂಧರನ್ನಾಗಿಸಿ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತವೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ರಥ ಬಡರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಗವಾಗಿ ಎಳೆಯಲು ಮತಾಂಧತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಮೂರು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮತಾಂಧತೆಯದೇ ರಾಜ್ಯಭಾರ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕಟ ಹಾಗೂ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮತ್ತು ಜನಸಮುದಾಯ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಸಿವು, ಬಡತನ, ನಿರುದ್ಯೋಗ, ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಲಾರದ ಹಾಗೆ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ತಳ್ಳಲು ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಿಗೆ ಜನರನ್ನು ಮತಾಂಧರನ್ನಾಗಿಸುವುದು ಸುಲಭದ ದಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಮಠಮಾನ್ಯಗಳು, ಮಸೀದಿ ಮಂದಿರಗಳು, ಧರ್ಮಗುರುಗಳ ಪೀಠಗಳು ಮತಾಂಧತೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಜಾತ್ಯಂಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಾಲಾಳುಗಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ.

ಕನ್ನಡದ ನವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತಾಂಧತೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ತೀವ್ರವಾದ ಸ್ಪಂದನಶೀಲತೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ತಾಳ್ಯ ಅವರ ಕತ್ತಲಿನಲ್ಲೊಂದು ದೃಶ್ಯ ಎಂಬ ಕವಿತೆಯು ಮತಾಂಧತೆಯನ್ನು 'ಕಣ್ಣು ಕಣ್ಣಿನ ನಡುವೆ ಕಪ್ಪು ಪರದೆ' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ.

ಅವರ ಕಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರೌರ್ಯ ತುಂಬಿ
ನಾಲಿಗೆ ಚಾಚಿ ಕತ್ತಲಿಗೆ ಕತ್ತಿಮೂಡಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಮತಾಂಧ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಮತಿಹೀನ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ವಿನ್ನಿ ಮಾಸ್ಟರ್ 'ಕೊಳ್ಳಿ ಹಿಡಿದ ಕೈಯವನಿಗೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯು ಮತಾಂಧತೆಯ ಕ್ರೂರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಮತಾಂಧನಿಗೆ ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಂದಮ್ಮಗಳ ಹಾಲ್ಗೆನ್ನೆ ಚಿವುಟಿ ರಕುತದ ದೀಪ ಹಚ್ಚುವ, ಯಾರದೋ ನಾಳೆಗಳ ಕೊಂದು ಬಿಡುವ ದಾರಿಗುಂಟ ಮುಳ್ಳು ಚಿಮುಕಿಸುವ ಕೊಳ್ಳಿ ಹಿಡಿದ ಕೈಯವನ ಕಣ್ಣ ಪೊರೆ ಕಳಚಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆರೀಫ್ ರಾಜ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಮತಾಂಧರ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಏಕರೂಪವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಯಾರು ಕೇಸರಿ ಕಾಫೀರರು ಯಾರು ಹಸರು ಮುಸಲರು

ಎಲ್ಲರೂ ರಕ್ತದ ರುಚಿ ಕಂಡವರು

ಏಜೀದರು, ಬಿಜಾಸುರರು

ಸಾಬರಮತಿಯಲಿ ನೀರಿನ ಬದಲು ರಕ್ತ ಹರಿಸುವವರು.

ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ ಅವರು 'ಬೆತ್ತಲೆ ಹೇಳಿಕೆಗಳು' ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾಂಧರಿಂದ ಆದಷ್ಟು ದಾಳಿ ದರೋಡೆ ಹಲ್ಲೆ, ಕೊಲೆ ಸುಲಿಗೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ರಕ್ತಪಾತ ಕೊಳಕು ಮತ್ಯಾವ ನೀಚ ಖದೀಮರಿಂದಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿಟ್ಟಿಗೇಳುತ್ತಾರೆ. ಶೈಲಜಾ ಹಾಸನ ಅವರು 'ಬೆಂಕಿ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ 'ಮತಾಂಧತೆಯನ್ನು ಸೈತಾನನ ಶಕ್ತಿ' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರತಿಭಾ ನಂದಕುಮಾರ ಅವರ 'ರಕ್ತಪಾತದ ಕವನಗಳು' ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮತಾಂಧತೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಬಂದ ಮಹತ್ವದ ಕವಿತೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹಿಂದೂ ಹುಡುಗ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಹುಡುಗಿ ಮದುವೆಯಾಗಿ ತಲೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕಿದ್ದಾಗ ಅವರ ಮನೆಯವರು ಅವರ ಮಗುವಿನೆದುರೇ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಕೊಚ್ಚಿ ಹಾಕಿದ ದುರಂತದ ಸುತ್ತ ತೀವ್ರವಾದ ಸ್ಪಂದನೆಯಲ್ಲಿ ಇವು ಮೂಡಿವೆ.

ಒಂದೂರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮೂರ್ಖ

ಒಬ್ಬಳು ಅತ್ತರು ರಾಣಿಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿದ

ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇತರರು ಅತ್ತರು ನಂತರ ಕೊಂದರು

ಆ ರಕ್ತದೋಕುಳಿಯಲ್ಲಿ ನೀನು ಹುಟ್ಟಿದೆ.

ಪ್ರಹ್ಲಾದ ಅಗಸನಕಟ್ಟೆಯವರು ಧರ್ಮ ಶಬ್ದದ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಒಂದು ದರಿದ್ರ ಶಬ್ದ

ಒಂದು ಖಾಲಿ ತಲೆಗೆ

ತಲೆತಲಾಂತರದಿಂದ ತುಂಬಿದೆ ಏನೆಲ್ಲಾ?

೨.೭ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ (ಟೆರರಿಸಂ)

Terrorism ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಡಿಕ್ಷನರಿಯಲ್ಲಿ Terror ಪದಕ್ಕೆ "Extreme fear, terrifying person or thing, collequial trouble some or firesome person espcially child terrorism"[೨೬] ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಭಯವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯೇ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ. ನೋಮ್ ಚೋಮ್‌ಸ್ಕಿ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ರಾಜಕೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಇತರ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ನಾಗರಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ಬಲಾತ್ಕಾರದ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದೇ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ."[೨೭]

ಆದಿಮ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಕೃತಿ ಆರಾಧನೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿತ್ತು. ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಸಂಪತ್ತಿನ ಉತ್ಪಾದನೆ ಹೆಚ್ಚಾದ ಹಾಗೆ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆದು ವರ್ಗ ಸಮಾಜಗಳು ಉದಯವಾಗುವಾಗ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳಾಗಲೀ, ಸೈನಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಲೀ ಇನ್ನೂ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾಯಿತು. ಆ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹಲವು ಮಾನಸಿಕ ಭಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಎನ್ನುವುದು ವರ್ಗಸಮಾಜದ ಹುಟ್ಟಿನೊಂದಿಗೆ ಅವತರಿಸಿದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗವು ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆರಂಭಿಸಿದಾಗಲೇ ಅದು ಹುಟ್ಟಿದೆ.

ಮಾನವ ಸಮಾಜಗಳು ವಿಕಾಸವಾದಂತೆ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಬೆಳೆದು ಬಂದವು. ಧರ್ಮದ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಆಯಾಮ ಹಾಗೂ ಭಯವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಆಯಾಮಗಳೆರಡೂ ವಿಕಾಸಗೊಂಡವು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಪದ್ಧತಿ ಹಾಗೂ ಗ್ರೀಕ್‌ರಲ್ಲಿ ಉದಯವಾದ ಗುಲಾಮಗಿರಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು, ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಬಲ, ಸೈನಿಕಬಲಗಳೊಂದಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯ ಮೂಲಕ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನೆಲೆಯೂರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಕೌಟಿಲ್ಯನ 'ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ' ಹಾಗೂ ಮನುವಿನ 'ಸ್ಮೃತಿ' ಪ್ಲೆಟೋ, ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ರ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯ ಸುಳಿವುಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ರಾಜತಾಂತ್ರಿಕ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಧರ್ಮಕ್ಕಿರುವ ಧಾರಣ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭಾರತದ ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಮೀರಿದರೆ, ಸೈನಿಕ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯಿಂದ ಸಂಹಾರ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಪ್ರತಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ

ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸೈನಿಕ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ವರ್ಗಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಹೋರಾಟಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಅವು ಕೂಡ ಧರ್ಮದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡುವ ಹಾಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದವು. ಈ ಬಗೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ದಂಗೆಗಳನ್ನು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳೆರಡೂ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಎಂದು ಕರೆಯದಿದ್ದರೂ ಧರ್ಮದ್ರೋಹ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯ ದ್ರೋಹ ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸದೆಬಡಿಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ವಿಶ್ವ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯು ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿತ್ತು. ಅದು ಮೊದಲು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಿಂದ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ನಂತರ ದಮನಿತ ಪ್ರಜೆಗಳ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯ ಈ ಬೀಜರೂಪವೇ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಾಗೂ

ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಭೀಕರವೂ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆದ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳಿದೆ. ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಮೂಲತಃ ವರ್ಗ ಸಮಾಜದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದ್ದು, ವರ್ಗಾಧಾರಿತ ಸಮಾಜ ಮುಂದುವರೆಯುವವರೆಗೆ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಈ ಎರಡೂ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ

ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯ ನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಬಡರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದರೂ, ಮೊದಲು ಅದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದು ಸೈನಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು. ಅದರ ಬಲದಿಂದ ಭಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತ ರಾಜಕೀಯ ವಸಾಹತುವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದವು. ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯಿಂದ ನೂರಾರು ವರ್ಷ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಛಾಪೇಕರ್ ಸೋದರರು, ಭಗತ್‌ಸಿಂಗ್, ಸುಖದೇವ, ಖುದಿರಾಮ್ ಭೋಸ್, ಸುಭಾಸಚಂದ್ರ ಭೋಸ್ ಮೊದಲಾದವರು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡರು. ಅವರನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವ 'ಭಯೋತ್ಪಾದಕರು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ನೆಲ್ಸನ್ ಮಂಡೇಲಾ, ಯಾಸೇರ್ ಅರಾಫತ್‌ರಂಥವರು ಕೂಡ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಣ್ಣಿಗೆ 'ಭಯೋತ್ಪಾದಕ'ರಾಗಿದ್ದರು. ಇಂಥ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಸದೆಬಡಿಯಲು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಭೀಕರ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿ ಜನತೆಯ ಭಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಹೀಗಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಳ್ವಿಕೆ ಎಂದರೆ, ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಜನತೆಯ ಭಯೋತ್ಪಾದಕತೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಾಲವಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರನ್ನು ಆಳುವ ವರ್ಗ, ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಪಟ್ಟದಿಂದ ಅವಮಾನಿಸುತ್ತಿತ್ತು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮತ್ತೊಂದು ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂದರೆ ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳ ಸಂಘರ್ಷ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿದ್ದ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಭಯೋತ್ಪಾದಕತೆಗಳು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರ ಪಡೆದವು. ಧರ್ಮವು ಹಿಂಸೆಯ ದೊಡ್ಡ ವೇದಿಕೆಯಾಯಿತು. ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ದಮನಕಾರಿ ನೀತಿಯ ಫಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಭಯೋತ್ಪಾದಕತೆಯ ವೇದಿಕೆಯನ್ನಾಗಿಸಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳಿಗೆ ಭಯೋತ್ಪಾದಕತೆಯ ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ದಂಗೆಗಳೆಂದು ದಮನಗೊಳಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಗಳು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯದ ಮತಾಧಾರಿತ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ದಮನಗೊಳಿಸಿದವು.

ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯ ಹೊಸ ಅವತಾರ

ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ದಮನಕಾರಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಬಂಡುಕೋರ ತಳವರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ರೂಪದಲ್ಲಿತ್ತು. ನಂಬಿಕೆ, ಮೌಲ್ಯ, ಕಾನೂನು, ಬಲಪ್ರಯೋಗ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ರಾಜ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ

ಮೇಲಿನ ದಾಳಿಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿತ್ತು. ಭಗತ್‌ಸಿಂಗ ಕಿವುಡು ಸರಕಾರವನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸಲು ಯಾರ ಜೀವಕ್ಕೂ ಅಪಾಯವಾಗದಂತೆ ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟ್ ಮೇಲೆ ಬಾಂಬ್ ಎಸೆದಿದ್ದ. ಆದರೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ದಮನಕಾರಿ ನೀತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮುಗ್ಧ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ಮೇಲಿನ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಆಕ್ರಮಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿತು. ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಗೆ ನಾಗರಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಅಮಾನುಷ ರೂಪವನ್ನು ಧಾರೆ ಎರೆದ ಕೀರ್ತಿ ಅಮೇರಿಕೆಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ಎರಡನೇ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ನಂತರ ಪ್ರಬಲ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ ಅಮೇರಿಕಾ ಜಗತ್ತಿನ ಎಡಪಂಥೀಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಸರಕಾರಗಳನ್ನು ಕೆಡವಿ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಮತ್ತು ಮತಾಂಧ ಸರಕಾರಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು; ತನ್ನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಂತರ್‌ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಂಘಟನೆ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿತು. ತೈಲದ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಲು ಅರಬ್ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಕ್ಯೂಬಾ, ಪ್ಯಾಲೆಸ್ಟೈನ್, ಕಾಂಬೋಡಿಯಾ, ಲಾವೋಸ್, ವಿಯತ್ನಾಂ, ನಿಕಾರಾಗುವಾ, ಗ್ವಾಟೆಮಾಲಾ, ಆಫಘಾನಿಸ್ತಾನ, ಇರಾಕ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕೋಟ್ಯಾಂತರ ಜನ ಬಲಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳ ಬರ್ಬರ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡವೇ ನಡೆದು ಹೋಗಿದೆ. ಅರಬ್ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಮೇರಿಕಾ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಮತಾಂಧ ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಗಳೇ ಅಮೇರಿಕಾದ ಇಸ್ಲಾಂ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ದಮನಕಾರಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಅರಿತು ಅಮೇರಿಕಾದ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿಬಿದ್ದಿವೆ. ಸಪ್ಟೆಂಬರ್ ೧೧ ರ ವಿಶ್ವವಾಣಿಜ್ಯ ಕಟ್ಟಡದ ಮೇಲಿನ ದಾಳಿಯು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ದಮನಕ್ಕೆ ಇಸ್ಲಾಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ಉಗ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿದೆ. ಅಮೇರಿಕಾ ಈ ಕೃತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಎಂದು ಕರೆದು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಗೆ ತಳಕು ಹಾಕಿ ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು

ಆಧುನಿಕ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಹೊಸದಲ್ಲ. ಪಂಜಾಬ್, ಕಾಶ್ಮೀರ್, ಆಸ್ಸಾಂ ಹಾಗೂ ಈಶಾನ್ಯ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ದೊಡ್ಡ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ಇಂದಿರಾ ಹತ್ಯೆಯ ನಂತರ ಸಿಖ್ಖರ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಭಾಗವಹಿಸಿತ್ತು.

ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿವೆ. ದೆಹಲಿಯ ಸರಣಿ ಸ್ಫೋಟ, ಭಾರತೀಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ವಿಜ್ಞಾನಿಯ ಕೊಲೆ, ಹೈದ್ರಾಬಾದ್, ಮುಂಬೈ, ಚೆನ್ನೈ, ಅಹ್ಮದಾಬಾದ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸರಣಿ ಸ್ಫೋಟಗಳು, ಸಂಸತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ಮುಂತಾದ ಕೃತ್ಯಗಳು ಇಸ್ಲಾಂ ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಸಂಘಟನೆಗಳಿಂದ ನಡೆದ ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಕೃತ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದು, ಸಾವಿರಾರು ಮುಗ್ಧರ ಕೊಲೆಗೆ, ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿ ನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ 'ಭಯೋತ್ಪಾದಕ' ಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಸಪ್ಟೆಂಬರ್ ೧೧ ರ ಘಟನೆಯ ಜಾಗತಿಕ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಭಾರತದ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಮುಸ್ಲಿಮರ ರಾಕ್ಷಸೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ

ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಆದ್ವಾನಿಯವರ ರಥಯಾತ್ರೆ, ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿ ನಾಶದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಗುಜರಾತ್ ನರಮೇಧದವರೆಗಿನ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಮೇಲಿನ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಪಾತ್ರ ದೊಡ್ಡದು. ಭಾರತದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದ ಭಯ ಆತಂಕ, ತಲ್ಲಣ, ತಬ್ಬಲಿತನಗಳು ಹೆಚ್ಚುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅಂತರ್‌ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಸಂಘಟನೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಇಡೀ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯವನ್ನೇ ಭಯೋತ್ಪಾದಕರಿಗೆ ಬೆಂಬಲಿಗರೆಂಬಂತೆ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಅಂತರ್‌ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ದೇಶೀ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ವರ್ಗ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕೋಮುವಾದೀಕರಿಸಲು ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದೀಕರಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆ, ಮತಾಂಧತೆ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯೊಂದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರೂಪತಾಳಿದೆ. ಸಾಧ್ವಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಸಿಂಗ್ ಠಾಕೂರ್ ಎಂಬ ಸಾಧ್ವಿ ಹಾಗೂ ಅವಳ ಗುಂಪು ಮಾಲೆಗಾಂವ್‌ದಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಬಾಂಬ್‌ದಾಳಿ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಭಯೋತ್ಪಾದಕತೆಯನ್ನು ಉದ್ಘಾಟಿಸಿದೆ. ೨೦೦೮ ರ ವಿಧಾನಸಭಾ ಚುನಾವಣಾ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ ನ್ಯಾಯಾಲಯ ಕಟ್ಟಡದಲ್ಲಿ ಬಾಂಬ್‌ಸ್ಫೋಟ ಸಂಭವಿಸಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಯುವಕರನ್ನು ಬಂಧಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಶ್ರೀರಾಮಸೇನೆಯ ನಾಗರಾಜ ಜಂಬಗಿ ಮತ್ತಿತರರು ಕಾರಣವೆಂದು ತಡವಾಗಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಕೋಮುವಾದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮತಾಂಧತೆಗೆ ದೂಡಿ ಉನ್ಮಾದಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಮೇಲೆ ದಾಳಿಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಈ ಮಾದರಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಹೊಸ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಗುಂಪು ಇಲ್ಲವೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಬಾಂಬ್ ಮೊದಲಾದ ಆಧುನಿಕ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ನಿಗೂಢವಾಗಿ ಧಾಳಿ ನಡೆಸುವ ಮಾದರಿ ಮೂಲತಃ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳೂ ಅನುಕರಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ.

ವರ್ಗಾಧಾರಿತವಾದ ಹೋರಾಟಗಳು ರೂಪತಾಳುವವರೆಗೆ ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳು ಮತಾಧಾರಿತವಾದ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳು ಅಸಹಾಯಕವಾಗಿ ಮತದ ಮೂಲಕ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೀಡುತ್ತವೆ. ವರ್ಗ ಸಮಾಜ ಇರುವವರೆಗೆ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯ ಭಯ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ.

ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸಿದೆ. ಭಯೋತ್ಪಾದಕತೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಂತರ್‌ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದೆ. ಕಣವಿಯವರ 'ಭಯೋತ್ಪಾದಕ' ಕವಿತೆಯು

ಭೂಗೋಳ ತಿರುಗಿಸುತ ಎಲ್ಲಿ ಬೆರಳಿಟ್ಟರೂ

ಬೆಂಕಿ, ಹಲ್ಲು ಮಸೆಯುವ ಸೇಡು–ಹೊಗೆ ಚೆಲ್ಲಿರುವ

ನೆತ್ತರಿಗಿಲ್ಲ ಬೆಲೆ ಸೆಲೆಬತ್ತಿದಂತ ರಂಗ

ಎಂದು ಅದರ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಎಸ್.ಜಿ. ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯನವರ 'ಬುದ್ಧನಗು' ಕವಿತೆಯು ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ಏಕೀಕರಣದ ಉತ್ಪನ್ನವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ದೊಡ್ಡಣ್ಣನೆಂದು ಮೆರೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಮೇರಿಕಾದ ಸೊಕ್ಕಿಗೆ ಲಾಡೆನ್ ವಕ್ಕರಿಸಿ ಬುಡಕ್ಕೆ ಸಿಡಿಮದ್ದನ್ನಿಟ್ಟು ಅದರ ಕುತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ನೀಡಿದ್ದಾನೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧನ ದಾರ್ಶನಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಹಳ್ಳಿಯ ಕರಿಯಜ್ಜಿಯ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಬಾಗ್ದಾದ್ : ಒಂದು ಪ್ರಾರ್ಥನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಅವರು ಜಾಗತಿಕ ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಅಮೇರಿಕಾದ ಹಿಂಸಾಚಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಸೂಫಿ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಬಾಬಾ ದುವಾ ಮಾಡಿ

ನನಗೆ ಗೊತ್ತು

ನೆತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಹಾರುತ್ತಿರುವ ವಿಮಾನಗಳು

ಮೂಲತಃ ದಿವ್ಯಲೋಕದ ಅಮರ ಪಕ್ಷಿಗಳು

ಪಾಪ, ಅವು ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗಿಬಿಟ್ಟವು

ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ಅಣತಿಯವರ 'ಒಂದು ರೂಪಕವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ, ಮೂಲಭೂತವಾದೀ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ರೂಪಕದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆಯು ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಎಂ. ಅಕ್ಬರ್ ಅಲಿಯವರ 'ಉಗ್ರವಾದ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯು ಯಾವುದೋ ತಳಮಳ, ಎಂಥದೋ ಹತಾಶೆ, ಎಲ್ಲಿಯದೋ ಒತ್ತಡ ಒತ್ತಾಸೆಗಳ ಆಕ್ರೋಶದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಆರೀಫ್‌ರಾಜಾ 'ನಮಗೆ ಮನೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವಂತೆ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ

ಭಯೋತ್ಪಾದಕರಲ್ಲ ನಾವು

ಗುಲಾಮಿ ಸಂತತಿಯ ಕಪ್ಪು ಅಕ್ಷರಗಳು ನಾವು

ಎಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಭಾರತದ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಂಕಟವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

೨.೮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ (ರಿಲಿಜಿಯಸ್ ವೈಲನ್ಸ್)

'ಹಿಂಸೆ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ನೋಯಿಸು, ಪೀಡಿಸು, ಎರಡನೆಯದು ನೋವು, ತೊಂದರೆ. ನೋವು ಇದರ ಕೇಂದ್ರ. ನೋವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವವರ

ಕ್ರೌರ್ಯ ಹಾಗೂ ನೋವಿಗೆ ಒಳಗಾದವರ ಸಂಕಟಗಳೆರಡನ್ನೂ ಈ ಪದ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. 'Violence' ಪದಕ್ಕೆ "Being Voilent, unlawfull use of force, violant conduct or treatment, involving or using great physical force, intense vehement, resulting from violance"[೨೮] ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥಗಳಿದ್ದು, ಅನ್ಯಾಯವಾದ ಬಲಪ್ರಯೋಗದ ನಡತೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು 'ಹಿಂಸೆ'ಯೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಇನ್ನಷ್ಟು ಖಚಿತಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.

ಹಿಂಸೆಯ ಮತ್ತೆರಡು ಆಯಾಮಗಳೆಂದರೆ, ದೈಹಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆ. ದೈಹಿಕ ಆಕ್ರಮಣ, ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆ, ಕೊಲೆಗಳು ದೈಹಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಪಗಳಾದರೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮನೋವಲಯದ ಸಹಜ ಚಲನೆಯ ಮೇಲೆ ನಡಾವಳಿಗಳ ಮೂಲಕ ಪೀಡಿಸುವದು, ಕಿರಿಕಿರಿ ಮಾಡುವದು ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆ. ದೈಹಿಕ ಹಿಂಸೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆಯೂ ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆ ದೇಹದ ಮೇಲೆಯೂ ಪರಿಣಾಮ ಮಾಡುವದರಿಂದ, ಮನಸ್ಸು ಕೂಡ ದೇಹದೊಳಗಿನ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರ್ವಹಣೆಗೊಳ್ಳುವ ಮೆದುಳಿನ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಯಾವುದು ಮಾನಸಿಕ ಯಾವುದು ದೈಹಿಕ ಎಂದು ಖಚಿತಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ದೈಹಿಕವೇ ಇರಲಿ, ಮಾನಸಿಕವೇ ಇರಲಿ, ಹಿಂಸೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇಹ ಮನಸ್ಸುಗಳೆರೆಡನ್ನು ನೋವಿಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೈಹಿಕ ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಗೊಳಪಡಿಸುವ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸೆಗೀಡಾಗುವ ಎರಡೂ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು 'ಹಿಂಸೆ' ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. 'Violence is the expression of physical or verbal force against self or other compelling action against one's will on pain of being hurt. World wide violence is used as a tool of manipulations and also is an area of concern for law and culture which take attempts to suppress and stop it. The word violence coves a broad spectrum. It can vary from between a physical altercation between two beings where a slight injury may be the out come to war and genocide where millions may die as a result'.[೨೯]

ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಆಕ್ರಮಣಕಾರ ಹಾಗೂ ಬಲಿಪಶುವಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯ ದೈಹಿಕ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ರೌರ್ಯ ಹಾಗೂ ನೋವಿನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಪ್ರಾಣಿಸಹಜವಾದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಗುಣಗಳು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಹುದಾದ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹಾಗೂ ಜೀವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಶೋಧಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ವಿಭಿನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಾದು ಬಂದು ಮನುಕುಲದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಯುದ್ಧದಂಥ ರಾಜಕೀಯ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡಗಳು ಕೋಟಿಕೋಟಿ ಜೀವಗಳನ್ನು ಬಲಿತೆಗೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಜನಾಂಗ, ಧರ್ಮ, ಭಾಷೆ, ಲಿಂಗ, ವರ್ಗ, ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತ ನರಮೇಧಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ರಕ್ತದ ಹೊಳೆಯನ್ನೇ ಹರಿಸಿವೆ. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ಹಿಡಿದು ರಾಷ್ಟ್ರ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳವರೆಗೆ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಆಳುವವರ್ಗ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕಾನೂನುಬದ್ಧಗೊಳಿಸಿ ನಡೆಸಿದ ಸ್ವಂತ ಪ್ರಜೆಗಳ ನಿರಂತರ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡವೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯ ಹೆಸರು ಪಡೆಯದ ಹಿಂಸೆಯಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ

ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಲೈಂಗಿಕ, ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು, ಹತ್ಯಾಕಾಂಡಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಭೀಕರವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಬದುಕಿನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪಿಸಿ ಕೊಂಡುಬಂದಿವೆ. ವರ್ಣಭೇಧ, ವರ್ಗಭೇದ, ಸ್ತ್ರೀಭೇದ, ನೀತಿಗಳು ಬದುಕಿರುವ ಜೀವಗಳನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹಿಂಸೆಗೀಡು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಕುಟುಂಬ, ಸಮಾಜ, ರಾಜ್ಯ, ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಮಾನವ ನಾಗರಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರತಿ ಹಂತದಲ್ಲೂ ಹೊಸ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಹಿಂಸಾ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಮನುಕುಲದ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಹಿಂಸೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಹಿಂಸೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಧಾರಿತ–ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗಿಂತ ಸಮುದಾಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಬಹುತೇಕ ಹಿಂಸೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮಗಳು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಆಳುವರ್ಗಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೈಜೋಡಿಸಿವೆ.

"ಭಾರತೀಯ ಮನೋಭಾವ ರೂಪಿಸಲ್ಪಡುವದು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಜಮೀನ್ದಾರೀ–ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಶೋಷಣಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವದು ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದ ಮೂಲಕ ಜನರು ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಜೀವಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವದು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಹಿಂಸೆ ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಗುಣ".[೩೦] ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅಂತರಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುವ ಪರಿಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಿಂಸೆ ಎನ್ನುವದು ಮೂಲತಃ ವರ್ಗ ಸಮಾಜದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದು ಉಳಿಯುವದೆಂದರೆ ಹಿಂಸೆಯ ಅನಂತ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ನವೀಕರಣವೇ ಆಗಿದೆ. ವರ್ಗಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾನಸಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ಪ್ರಧಾನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ. "ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿಬಿಟ್ಟಾಗ ಹಿಂಸೆಗೆ ಸಮರ್ಥನೆ ಸಿಕ್ಕಿಬಿಡುತ್ತದೆ".[೩೧]

ಹಿಂಸೆಗೆ ಧನಾತ್ಮಕ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗ ತನ್ನ ಸಮಾನತೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಕ್ರಾಂತಿಯೊಂದೇ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ಗಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಜನರನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಅಡೆತಡೆಯಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಕಳವಳ ಮಾರ್ಕ್ಸನಿಗಿತ್ತು. ಜಗತ್ತಿನ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಳು ಹಿಂಸೆಯಿಂದಲೇ ಜಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ನೈತಿಕ ಹೋರಾಟದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸಾವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ವೇದಿಕೆಯಾಗುವಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ವೀರಶೈವ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಹಿಂಸಾಪೀಡಿತ ಜನಸಮುದಾಯದ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ವೇದಿಕೆಗಳಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಬಂದವು. ಆದರೆ ಅವು ಹಿಂಸಾಕ್ರಾಂತಿಯಾಗಿರದೇ

ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದವು. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಭಯಂಕರ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಿದವುಗಳೆಂದರೆ ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಬಂಡವಾಳ ಪ್ರಭುತ್ವ. ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೧೨೦ ಮಿಲಿಯನ್ ಜನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ರಷಿಯಾ, ಅಮೇರಿಕ, ಫ್ರಾನ್ಸ್, ಕ್ರಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಹಿಂಸೆ' ದಮನಿತರ ಬಲವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನೂ ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಆತಂಕದಲ್ಲಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಪ್ರಬಲ ಅಸ್ತ್ರಗಳನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ್ದೊಂದು ಪವಾಡ. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಚಳುವಳಿಗಳ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಜಾಗತೀಕರಣದ ಒಪ್ಪಂದದ ನಂತರ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಭಾರತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಬಂಡವಾಳ ತನ್ನ ಉಳುವಿಗೆ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿತು. 'ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತವಾದ' ಪ್ರಬಲಗೊಂಡು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಮೇಲೆ ನಿರಂತರ ಆಕ್ರಮಣಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ನಡೆದಿದ್ದರೂ ಈಗಿನಂತೆ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ನರಮೇಧಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಬಲಿಪಶುಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ದೇಶ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಸಂಶಯಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಲಾಂಛನಗಳನ್ನು ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅವಮಾನಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ನೆಲಸಮಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ನಿರಂತರವಾಗಿ ಭಯಗ್ರಸ್ತತೆ ಹಾಗೂ ತಬ್ಬಲಿತನಗಳಿಂದ ಬಳಲುವಂತಾಗಿದೆ. ಬಡವರು, ದಲಿತರು, ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಮತೀಕರಿಸಿ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಪ್ರತಿಹಿಂಸೆಯ ರೂಪತಾಳಿದ್ದು ನಾಗರಿಕ ಬದುಕನ್ನು ತಲ್ಲಣಗೊಳಿಸಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ-ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ಧರ್ಮದ ಒಳಗಡೆ ನಡೆಯುವ ಹಿಂಸೆ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ದಲಿತರು, ಮಹಿಳೆಯರು ಅನುಭವಿಸುವ ಹಿಂಸೆ. ಎರಡನೆಯದು ಧರ್ಮ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ಹಿಂಸೆ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ, ಹಿಂದೂ-ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಹಿಂಸೆಗಳು. ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮತಮತದ ನಡುವಿನ ಹಿಂಸೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಪರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಚಿಂತನೆಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂವೇದನೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಗಾತಿತನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವದರಿಂದ ಧರ್ಮಗಳ ಒಳಗಿನ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕಹಿಂಸೆ ಕಾಪಾಡುವದರಿಂದ ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ಕೋಮುವಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳಿಂದ ಸಮಾನ ಶೋಷಿತವು. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮದ ಆಂತರಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನೂ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಕಾರಣ, ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಅಸಂಖ್ಯ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಶೋಧಿಸಿದೆ. ಜಿ.ಪಿ. ಬಸವರಾಜು ಅವರು 'ಗುಜರಾತು' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಕುಣಿದು ನೆತ್ತರು ಮೊಗೆ ಮೊಗೆದು ಕುಡಿದವರು 'ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದರು ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಇದ್ದವರೋ' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನಾಳದ ಹಿಂಸಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. ಮೂಡ್ನಾಕೂಡು ಚಿನ್ನಸ್ವಾಮಿಯವರು ಅವ್ವನ ಅಂಡದಾಳದಲ್ಲಿ ಮಿಲಿಯಗಟ್ಟಲೇ ಕ್ರೋಮೋಜೋಮುಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡಿ ಜಯಿಸುವ ಮನುಷ್ಯನ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹಿಂಸಾ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬಂದಿರಬಹುದೇ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಾಶ್ರಯದಲ್ಲೂ ಮಾನವ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಘರ್ಷ ಮುಂದುವರೆದಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಕೂಡಿ ಬಡಿದಾಡುವದು ನಿಸರ್ಗನಿಯಮವೆಂದಾದರೆ

ಇರುತ್ತವೆ ಗುಜರಾತು, ಕಾಶ್ಮೀರ, ಐರ್ಲಂಡ್, ಇಸ್ರೇಲಗಳು (ಸವಾಲು)

ಹಾ.ಮ.ಕನಕ ಅವರ 'ಸರಿಯೋ ತಪ್ಪೊ' ಕವಿತೆಯು ಬಲಹೀನರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಕೋಮುಗಲಭೆಯಿಂದ ಮನೋಬಲ, ಆತ್ಮಬಲ, ಧನಬಲ, ಸೇನಾಬಲಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಕಟವನ್ನನುಭವಿಸುವದು ಬಲಹೀನವರ್ಗ ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ರಾಜಕೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಚ.ಹ.ರಘುನಾಥ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಶಯ ಹಾಗೂ ಸದಾ ಯಾರೋ ತನ್ನನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬ ಆತಂಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಆತಂಕಿತ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು 'ಗಾಳಿ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜರಗನಹಳ್ಳಿ ಶಿವಶಂಕರ ಅವರು 'ಬಳುವಳಿ'ಯಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಂದು ಒಪ್ಪಿತ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರಿವಿನ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಕಲಿಯುವ ದುರಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಕಳವಳವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ನೆಲೆಯ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆ ತೀವ್ರವೂ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೋ ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕುಣಿದು ಕುಪ್ಪಳಿಸಲು ಹೋದ ಮಗ ಮರಳಿ ಬಂದಾನೆಂಬ ಭರವಸೆ ಇರಲಾರದೆ ತಾಯಂದಿರು ಆತಂಕಿತರಾಗಿರುವ ಘೋರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ವಿಭಾ 'ಒಡಲ ಹಾಡು' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರಂಗಾರೆಡ್ಡಿ ಕೋಡಿರಾಂಪುರ ಅವರ 'ಗರ್ಭವತಿಯ ಹಾಡು ಪಾಡು' ಗುಜರಾತ ಗಲಭೆಯಲ್ಲಿ ಗರ್ಭ ಸೀಳಿ ಪಿಂಡವನ್ನು ತ್ರಿಶೂಲಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಿದ ಕುಣಿದ ಬರ್ಬರ ಹಿಂಸೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೌಸರಬಾನುವಿನ ಸ್ವಗತದ ಹಾಡುಪಾಡನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಮಾಧವಿ ಭಂಡಾರಿ, ಶಿವರಾಮಯ್ಯ, ಬಿ.ಎನ್. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ, ಪೀರ್‌ಭಾಷ, ಆರೀಫ್‌ರಾಜ್, ನವಾಬ್ ಬೇಲೂರು ಹೀಗೆ ಅಸಂಖ್ಯ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೌಸರಬಾನುವಿನ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನೊಂದು ಪುರಾಣ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ಬಲಿಪೀಠಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಬಲಿಪಶುಗಳು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು. ಜಿ.ಕೆ.ರವೀಂದ್ರಕುಮಾರ ಅವರು ಕಣಿವೆಯ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲಾಗುವ ಭಯಾನಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಸಮರ್ಥ ರೂಪಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬೋರಲಾದ ಮೊಲೆ

ಬೆನ್ನಮೇಲೆ ಮಗು

ತಾಯೆದೆಗೆ ಕೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ

ತಾಯ ಮಡಿಲು ಯಾರದೋ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ

ಮಡಿಲ ಮಕ್ಕಳು ಯಾರದೋ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ

ಕೆ.ಎಸ್.ನಿಸಾರ ಅಹಮದ್, ಎಂ. ಅಕಬರ್ ಅಲಿ, ಬಿ.ಎ. ಸನದಿ, ಪೀರ್‌ಬಾಷಾ, ಆರೀಫ್‌ರಾಜ್ ಮೊದಲಾದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಯಗ್ರಸ್ತ ಹಾಗೂ ಸಂಶಯಿತ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಕಟ, ತಳಮಳ ಆಕ್ರೋಶಗಳು ಮಡುಗಟ್ಟಿವೆ. ಅಕಬರ ಅಲಿಯವರು 'ಸಹಯಾತ್ರಿ ಸರ್ದಾರ್ಜಿಗೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ನಾಡ ನಿಷ್ಠೆಯ ಶಂಕೆಯ ತೂಗುಕತ್ತಿ ಸಿಖ್ ಹಾಗೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ತಲೆಮೇಲೆ ತೂಗುತ್ತಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ವಿಷಾದ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಭಯಂಕರ ಶರಪಂಜರ ಹೆಣೆದಂತಾಗಿ

ನನ್ನ ಸುತ್ತಲೂ ಭಯಂಕರ ಸಾವಿನ ಬಲೆ (ಭಯದ ನೆರಳಲ್ಲಿ)

೨.೯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆ (ಕಮ್ಯುನಲ್ ಹಾರ್ಮನಿ)

'Harmony' ಎಂಬ ಪದದ ಮೂಲ 'Harmonica' ಎಂದರೆ ಬಾಯಿಯ ಮೂಲಕ ಬಾರಿಸುವ ತಂತಿವಾದ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ತಂತಿಗಳನ್ನು ಸಾಲಾಗಿ ಜೋಡಿಸಿದ್ದು ಬಾಯಿಯಿಂದ ಊದಿ ಗಾಳಿ ಬೀಸಿದರೆ ಅನುರಣಿಸಿ ಸುಂದರ ರಾಗಗಳು ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ೧. ಸಮರಸವಾದ, ಸುಸಂಗತವಾದ, ಏಕಮೇಳವಾಗಿ ಒಂದುಗೂಡಿದ ಏಕಶ್ರುತಿಯಾಗಿ ಏಕೀಭವಿಸಿದ, ೨. ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಭೇದವಿಲ್ಲದ, ೩. ವಿರಸವಿಲ್ಲದ, ವೈಷಮ್ಯವಿಲ್ಲದ, ೪. ಇಂಪಾದ ಮಧುರವಾದ ನಾದವುಳ್ಳ, ೫. ಸುಸ್ವರವಾಗಿ ಹಾಡುವ, ಸುಶ್ರಾವ್ಯವಾಗಿ ವಾದನ ಮಾಡುವ" ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಈ ಪದಕ್ಕುಂಟು.[೨೨] ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಮೌಲಿಕಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇದು. ಸೌಹಾರ್ದತಾ ತತ್ವದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಈ ಅರ್ಥಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಪದದಲ್ಲಿ 'ಹೃದ್' ಪದವಿದ್ದು ಅದು 'ಹೃದಯ'ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. "ದೇಹದ ಮಲಿನ ರಕ್ತವನ್ನು ಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಿ ಅಂಗಾಂಗಗಳಿಗೆ ಶುದ್ಧ ರಕ್ತವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ರಕ್ತಕೋಶ ಎದೆ, ಮನಸ್ಸು, ಅಂತಃಕರಣ, ದಯೆ, ಕರುಣೆ, ಸಾರವತ್ತಾದ ಭಾಗ, ತಿರುಳು"[೨೩] ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಇಂಥ ಸಮಾನ ಹೃದಯವನ್ನು 'ಸಹ'ವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದೇ ಸೌಹಾರ್ದತೆ. ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಎಂಬ ಪದವೇ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಬಹುವ್ಯಕ್ತಿ, ಬಹು ಸಮುದಾಯಗಳಿಗಿರಬೇಕಾದ ಗುಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸದ್ಭಾವನೆ, ಸಾಮರಸ್ಯ, ಸಮನ್ವಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಛಾಯೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನೆಮ್ಮದಿಯ ಬದುಕಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ, ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುವ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಮನೋಧರ್ಮವೇ ಸೌಹಾರ್ದತೆ. ಹಲವು ತಂತಿಗಳು ಮೇಳವಿಸಿ ಸುಸಂಗತವಾದ, ಇಂಪಾದ ನಾದ ಹೊರಡಿಸುವಂತೆ

ಹಲವು ಮನಸ್ಸುಗಳು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ದ್ವೇಷ, ಅಸೂಯೆಗಳಿಲ್ಲದೇ ಒಂದಾಗುವ ಮನೋಧರ್ಮ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಾಲಿನ್ಯಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಿ ಪರಸ್ಪರ ಸೌಜನ್ಯ, ಪ್ರೀತಿ, ಅಂತಃಕರಣಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧವಾದ ಹೃದಯವಂತಿಕೆ. ಆದಿಮ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಮಾತ್ರ ವಿಜೃಂಭಿಸಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ಮಾನವ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಟ್ಟಿರುವ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಆದರ್ಶವಾದ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಹಿಂಸೆ ಭೀಕರವಾದಷ್ಟೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಅನಂತ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಭಿನ್ನತೆ, ವೈವಿಧ್ಯತೆ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣ, ಶೋಷಣೆಗಳು ತುಂಬಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವಾಸ್ತವಿಕ ಮಿತಿಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಮನುಷ್ಯರು ತಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲ ವಿಕಾರಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನಾಗರಿಕತೆ, ಸಮಾಜಗಳು ಹರಿಗಡಿಯದಂತೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸೌಹಾರ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮವು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಲು ಶ್ರಮಿಸಿದಂತೆಯೇ ಅದರ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿದೆ.

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚಾರ, ವಿಚಾರ, ದಾರ್ಶನಿಕತೆ, ವೇಷಭೂಷಣ, ಪೂಜಾವಿಧಾನ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆ ಇದೆ. ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಪರಸ್ಪರ ನಾನಾ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಅಸಹನೆಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಅವು ಬಹಳಷ್ಟು ಸಾರಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡದೇ ಅಂಥ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸದೇ ದ್ವೇಷ, ಅಸಹನೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಹನೆ, ಸಹಕಾರ, ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಹಾಗೂ ಗೌರವಗಳಿಂದ ಬದುಕುವುದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯವು ಸಹಬಾಳ್ವೆ ಹಾಗೂ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದೆ. ಸಹಬಾಳ್ವೆ ಎಂದರೆ ಪರಸ್ಪರ ಕೊಡುಕೊಳೆ ಇಲ್ಲದೇ ಆದರೆ ಸಂಘರ್ಷ, ಅಸಹನೆಗಳೂ ಇಲ್ಲದೇ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವುದು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತರು ಮತ್ತು ಮುಸಲ್ಮಾನರಲ್ಲಿ ಕೊಡುಕೊಳೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಹನಶೀಲತೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕೆಳವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಡುಕೊಳೆ ಇದೆ. ಸಹಬಾಳ್ವೆಯೂ ಇದೆ. ಇದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಉತ್ತಮ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕೊಡುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಧರ್ಮಗಳ ಬಲಾಬಲವನ್ನಾಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮ ಕೊಡುವುದು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಉದಾ : ಪಾಕಿಸ್ತಾನದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬಲಿಷ್ಠ ಧರ್ಮಗಳು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮಗಳ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇರುವ ಮೂಲಕ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳ ಮೇಲ್‌ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಬಾಳ್ವೆ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಕೆಳವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಡುಕೊಳೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಶೋಷಿತ ಬದುಕನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗೆ ಬಾಳಿನ

ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ಆಯಾಮವಿದೆ. ಮೇಲ್‌ವರ್ಗಗಳು ಆಳುವ ವರ್ಗವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ರಾಜ್ಯಭಾರ, ಆಡಳಿತ, ನೌಕರಶಾಹಿ, ಉದ್ದಿಮೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸಹಬಾಳ್ವೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಬದುಕಿನ ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬನೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ, ಮುಸ್ಲಿಂ, ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು ಕೊಡುಕೊಳೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಆ ಕಾಲದ ರಾಜರ ಅಂತರ್ಧರ್ಮೀಯ ಮದುವೆಗಳು ದಾಖಲೆ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಪ್ರಜೆಗಳ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಲು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಒಂದು ತತ್ವವಾಗಿತ್ತು. ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ ಒಂದೇ ಧರ್ಮದ ಒಳಗಿನ ವಿಭಿನ್ನ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ದಲಿತರು, ಶ್ರೀಮಂತ ಮತ್ತು ಬಡವ. ಪಠಾಣರು ಮತ್ತು ಪಿಂಜಾರರು ಇತ್ಯಾದಿ. ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳು ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಏಕಾಕಾರಿ ಶಿಲ್ಪವಾಗಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯವಿಲ್ಲ. ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಧರ್ಮಗಳ ವರ್ಗ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸದಾಶಯ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳೀಕರಣದ ಮಾದರಿಗಳೂ ಇವೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಒತ್ತಡಗಳ ಮಧ್ಯ ರೂಪತಾಳುವ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಜತೆಗೆ ಭೀಕರ ವಾಸ್ತವದ ನಡುವೆ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ವಾಸ್ತವಿಕ ಮಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಇದೆ. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯದ ಒತ್ತಡ ಬಲಾತ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಮಣಿದು ಅವರ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರಸ್ಯ. ಇದನ್ನು ಭಯಭೀತ ಮಾದರಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಕರುಣೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾದರಿ. ಸಮುದಾಯ ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಕೆಲವರು ಒಳ್ಳೆಯವರೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮಾದರಿ. ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಹಬ್ಬಗಳ ದಿವಸ ಮಸೀದಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಇಫ್ತಾರ ಕೂಟಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದು, ಸಮಕಾಲೀನ ಒತ್ತಡದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮರೆತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ದುಕಟ್ಟುವ ಮಾದರಿ. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನುಸರಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಮಾದರಿ. ಕೋಮುವಾದಿಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸಿ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸದೇ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗೆ ತುಡಿಯುವ ಮಾದರಿ. ಕೋಮುವಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಇರಲಾರದೇ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವ ಮಾದರಿ. ಉದ್ದಿಮೆ, ಕೈಗಾರಿಕೆ, ವ್ಯಾಪಾರೀ ವಹಿವಾಟುಗಳಿಗಾಗಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯವಿರಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವ ಮಾದರಿ. ಆಳದಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗಳಿದ್ದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಮಾನದ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಮುಖವಾಡ ತೊಡುವ ಮಾದರಿ. ಸಾಮರಸ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬದ್ಧತೆ ಇದ್ದರೂ ಅದನ್ನೇ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ವಿಧಾನವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲಾಗದ ಮಾದರಿ. ದ್ವೇಷ, ಹಿಂಸೆಯನ್ನೇ ಉದ್ದೇಶ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿ

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ತಾವು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರವೆಂದು ಬಾಯಿ ಬಡಿವ ಮಾದರಿ. ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ಸಂಕರಶೀಲತೆಯನ್ನು ಬದುಕಿನ ಸಹಜ ಭಾಗವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಮಾದರಿ. ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಜನಾಂಗಗಳ ನಡುವಿನ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಳಮಟ್ಟದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸದ ಮೊಸಳೆ ಕಣ್ಣೀರು ಸುರಿಸುವ ಮಾದರಿ. ಗಲಭೆಗಳು ಸಂಭವಿಸಿದಾಗ ರಕ್ತಪಾತವಾದಾಗ ತಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ತಹಬಂದಿಗೆ ಬಂದರೆ ಸಾಕೆಂಬ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಆಶಯದ ಮಾದರಿ. ಹೀಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಅಸಂಖ್ಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾದರಿಗಳೆಂದರೆ;

೧. ಬಲಪಂಥೀಯ ಮಾದರಿ

೨. ಎಡಪಂಥೀಯ ಮಾದರಿ

೩. ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಮಾದರಿ

೪. ದೈನಿಕ ಅನುಸಂಧಾನದ ಮಾದರಿ

ಬಲಪಂಥೀಯ ಸೌಹಾರ್ದ ಮಾದರಿ

ಡಾ. ಎಮ್.ಎಸ್.ಗೋಲ್ವಾಲ್ಕರ್ ಅವರ "ನಾವು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನಿರ್ವಚನ" ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. "ತಮ್ಮ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ಈ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬೆರೆತು ಹೋದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅವರಿಗೊಂದು ಸ್ಥಾನ. ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವರೆಗೆ ಅವರು ವಿದೇಶೀಯರಲ್ಲದೇ ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲ. ವಿದೇಶೀಯರಿಗೆ ಎರಡು ದಾರಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿವೆ. ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜನಾಂಗದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತು ಹೋಗುವುದು. ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಎರಡನೆಯದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜನಾಂಗ ಅನುಮತಿಸುವವರೆಗೂ ಅದರ ಕೃಪೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದು. ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜನಾಂಗ ಇಚ್ಛೆಪಟ್ಟಾಗ ದೇಶವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದು. ಈ ನಿಲುವಿನ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನದ ವಿದೇಶಿ ಜನಾಂಗಗಳು ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು... ಅವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹಿಂದೂ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೆರೆತು ಹೋಗಬೇಕು. ಇಲ್ಲವೇ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಡಿಯಾಳಾಗಬೇಕು. ಏನನ್ನೂ ಕೇಳದೇ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೇರಲು ಅನರ್ಹರಾಗಬೇಕು. ವಿಶೇಷ ನೆರವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸದೇ ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸದೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಬಹುದು."[೩೪] ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ವರ್ಣಭೇದ ನೀತಿಗಿಂತಲೂ, ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಿಂತಲೂ ಕ್ರೂರವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ಹಿಂದುತ್ವದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ.

ಎಡಪಂಥೀಯ ಸೌಹಾರ್ದ ಮಾದರಿ

ಕೋಮುವಾದ, ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ, ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಮೂಲ ವಿಕಾರಗಳ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಸಮಾನತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ವರ್ಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಎಡಪಂಥೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ವರ್ಗ ಸಮಾಜ ಇರುವವರೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ಗ ಹೋರಾಟ ಹಾಗೂ ವರ್ಗ ಸಮಾನತೆಯ ಹೊರತಾದ ಯಾವುದೇ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಹಾಗೂ ವರ್ಗ ಸಮಾಜದ ಉಳಿವಿಗೆ ಪೂರಕವೆನ್ನುವುದು ಅದರ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವು. ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಮತ ಪಂಥಗಳಾಚೆ ದುಡಿಯುವ ಹಾಗೂ ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಶೋಷಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಮರಸಾರಿ ಸಮಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಎಡಪಂಥೀಯ ವಿಭಿನ್ನ ಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈಧಾನಿಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರಬಹುದಾದರೂ ಅತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಸಮಾನತೆಯೇ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಅಥವಾ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಾನತೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾಗಿ ಹಾಗೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ನಿಲುವು ಸರಿಯಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ನಡುವೆ ಇಂಥ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವದು ಕಷ್ಟದ ಸಾಧ್ಯತೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬಾಬುಬುಡನ್‌ಗಿರಿ ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಹೋರಾಟ ಅತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲಗೊಂಡಿದ್ದು, ಎಡಪಕ್ಷಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಬಿರುಕಿನಿಂದ ಎನ್ನುವದನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಸಮಾನತೆಯಾಧಾರಿತ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಹೋರಾಟದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಮಾದರಿ

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗೆ ಹಲವಾರು ದೇಶೀ ಧಾರೆಗಳು ಶ್ರಮಿಸಿವೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿ ಹಾಗೂ ಅನುಭಾವ ಪರಂಪರೆಗಳು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿವೆ. ಪರಮಹಂಸ, ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದ, ರಮಣಮಹರ್ಷಿ, ಗಾಂಧಿ, ಠ್ಯಾಗೋರ್ ಮೊದಲಾದವರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಸಂಹಿತೆಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಮೂಲತಃ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಮಾದರಿ. ಲೋಹಿಯಾ ಕೂಡ ಈ ಚಿಂತನೆಗಳ ಜತೆಗಿದ್ದರು. ಸಂಪೂರ್ಣ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಾನತೆಯ ಹೋರಾಟದ ಕನಸಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನದ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾರದ ಈ ಚಿಂತನೆ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಲೇ ಬದಲಾವಣೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಸಮಾನತೆ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳು ರೂಪ ತಾಳುವುದನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಪ್ರೀತಿ, ಅಂತಃಕರಣ, ಅಹಿಂಸೆ, ಶಾಂತಿಯುತ ಗುಣಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಜೀವವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಆ ಭಾವಲೋಕದ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗೆ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಪರಿಹಾರವಲ್ಲವಾದರೂ ಅನಿವಾರ್ಯ ಮಾರ್ಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಹೈಜಾಕ್ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಈ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಆಳುವ ವರ್ಗ ತನಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ

ಇದು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಹಿಂಸೆ ನಿಲ್ಲಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಆಶಯವಾಗಿದೆ.

ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಕೊಡುಕೊಳೆಯ ಮಾದರಿ

ಬದುಕು ದೊಡ್ಡದು. ಅದು ಅಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿಯಾದರೂ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಭೀಕರವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಲಿ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮತೀಕರಿಸಲಿ, ಮನುಷ್ಯರ ದೈನಿಕದ ಅವಲಂಬನೆಗಳು ಅವರನ್ನು ಮನುಷ್ಯರನ್ನಾಗಿ ಜೀವಂತ ಇಡುತ್ತದೆ. ನಿರಂತರ ಅನುಸಂಧಾನ ಕೊಡುಕೊಳೆಯ ಮೂಲಕ ಹಿಂದೂ - ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತಾತೀತವಾದ ಜೀವಸಂಬಂಧವೊಂದು ರೂಪ ತಾಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಜುಗುಪ್ಸೆ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತ, ಹಿಂಸೆಗೊಳಗಾದವರಿಗೆ ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ತುಂಬುತ್ತ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ತತ್ವವಾಗಿ ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಡಂಗುರ ಸಾರದೇ ಸಮಾಜದ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಮೌನಝರಿಯಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಎಡಪಂಥ, ಬಲಪಂಥ, ಸುಧಾರಣಾವಾದಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲ. ಇದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನೆಮ್ಮದಿಯ ಬದುಕನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಇದೂ ಕೂಡ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ದರ್ಶನವನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದವರು ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆ. 'ಸಮರಸವೇ ಜೀವನ' ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ನಿಯೋಗ. 'ಹರಿಹರ ಸಮರಸವಾಗದೆ ನಾಡಿನ ನಾಡಿಯು ಸರಿಯಾಗೋಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. 'ಅದ್ವ ಅಂದರೂ ಮದ್ವ ಅಂದರೂ ಊರ್ದ್ವ ಅಂದರೂ ಬರಿ ದನಿಭೇದ' (ಅ–ಉ–ಮ–ಸಂವಾದ) ಎಂಬ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಮನ್ವಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾ ಜಿನ, ಅಲ್ಲಾ, ಏಸು ಎಲ್ಲರ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಅಭೇದವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಡರಿಪುರದ ವಿಠಲ ಕರ್ನಾಟಕ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಹಾಗೂ ಆಂಧ್ರಗಳನ್ನು ಸಮರಸಗೊಳಿಸುವ ದೇವರು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಭಾಷಿಕ ಹಾಗೂ ಗಡಿ ದ್ವೇಷಗಳನ್ನು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಭಾವಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಮೂಲಕ ಮೀರುವ ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾರೆ. 'ಭಾರತ ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಒಂದಾಗಬೇಕು' ಎಂದು ತಮ್ಮ ಕೊನೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರು ಆಶಿಸಿದ್ದರು. ದಾರ್ಶನಿಕ, ಅನುಭಾವಿಕ, ಜಾನಪದ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಂದ ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳ ಜಡತೆ ಮತ್ತು ವೈರತ್ವಗಳನ್ನು ಮೀರಬೇಕಾದ ದಾರಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯಮುಖೇನ ತೋರಿಸಿದರು. ನಂತರ ಅಸಂಖ್ಯ ಕವಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸರಳೀಕರಣದ ಮಾದರಿಗಳು ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತವೆ. ಅವು ಹಿಂಸೆಗೆ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹಿರಂಗದ ಅನನ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಆಚರಣಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದಾಗಬೇಕೆಂಬ ಸದಾಶಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಬೆಟ್ಟದೂರ ಅವರ 'ಒಂದು ಮತ್ತು ಹಲವು' ಯಳನಾಡು ಅಂಜನಪ್ಪನವರ 'ಅರ್ಥತನ್ನಿ' ರಜಿಯಾ ಬಳಬಟ್ಟಿಯವರ 'ಬಾ ಯಾತ್ರಿಕನೆ' ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಸಂವೇದನೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡಿದೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾನವ ಸಮಾಜದ ತತ್ವವಾಗಿಯೂ, ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿತತ್ವವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಗುಜರಾತು, ತಾಲಿಬಾನ್, ಅಮೇರಿಕಾ, ಕಾಶ್ಮೀರ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಗುಬ್ಬಚ್ಚಿಯೊಂದು ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುವ ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟ ಅವರು

ದೇಶ ಕಟ್ಟಲು ಮನಸ್ಸು ಬೆಸೆಯಲು
ಗುಬ್ಬಚ್ಚಿಯನು ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕು ।

ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಗೀತಾ ವಸಂತ ಅವರು 'ಹೊಳೆಯೇ' ಕವಿತೆಯು ಕಿಟಕಿ ಬಾಗಿಲುಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಅನ್ಯರನ್ನು ಸಂಶಯಿಸುತ್ತ ದ್ವೇಷಿಸುತ್ತ ಕೊಳೆತು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಿತನಕ್ಕೆ ಹೊಳೆಯ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನಸಮುದಾಯ ತಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕೊಡುಕೊಳೆ ಮಾಡುತ್ತ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಒತ್ತಾಸೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಸಿ.ಜಿ.ಹಿರೇಮಠ ಅವರ 'ಬಸಪ್ಪನ ಮನ್ಯಾಗ ಅಲ್ಲಾ' ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕವಿತೆ.

ಜಂಗಮರ ಶಿವಪುತ್ರ ಅಲ್ಲಾನ ಭಕ್ತ
ಮರಾಠರ ಶಿವಾಜಿ ಅಲೇದೇವರ ಹೆಜ್ಜಿಮಾಸ್ತರ
ಬಡಿಗೇರ ಇರಪಾಕ್ಷಿ ಡೋಲಿ ಮಾಡ್ಯಾನ
ಕತ್ತಲರಾತ್ರಿ ಅಂತ್ಹೇಳಿ ಕುರಬರ ಬಸಕ್ಕ ಉಪಾಸ ಮಾಡ್ಯಾಳ
ದೇವರ ಹೊಳಿಗಿ ಹೊಕ್ಕಾವಂತ ತಳವಾರ ದ್ಯಾಮವ್ವ ಹಬ್ಬಾ ಮಾಡ್ಯಾಳ
ಹೊಲ್ಯಾರ ದುರಗವ್ವ ದೇವರ ಮುಂದ ದಿಂಡರಕಿ ಉಳ್ಳತಾಳ
ಗಂಡನ ಮಯ್ಯಾಗ 'ಅಲ್ಲಾ' ಬರತಾನಂತ ಹಡಪದ ಅಕ್ಕವ್ವ ಕೈ ಮುಗದಾಳ

ಬಸವರಾಜ ಹೂಗಾರ ಅವರ 'ತತ್ರಾಣಿ' ಕವನ ಸಂಕಲನದ ಹಲವಾರು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ ಬದುಕಿನ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಚಿತ್ರಣಗಳಿವೆ.

ಸಜ್ಜಿರೊಟ್ಟಿ ಹಬ್ಬ ಸರತಿ ಸಾಲಲ್ಲಿ ನಿಂತು
ಹಿಡಿ ಅಕ್ಕಿ ಕಾಯಿ ಕೊಟ್ಟು ಕರಿಸಿದ್ದನ ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಗೆ
ನಮ್ಮೂರ ಸಾಬಣ್ಣ ಕೈಮುಗದ ನಿಂತಾನ (ದೇವರು ಧರ್ಮದ ಹಂಗು ತೊರೆದು)

ಕನ್ನಡದ ತತ್ವ ಪದಕಾರರು ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರು. ಎಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ರೂಪಕವಾಗಿ ಮೈದಾಳಿದೆ. ನಂತರದ ಹಲವಾರು ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವಿಕ ಹಾಗೂ ಸೂಫಿ ಧಾರೆಗಳ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಆಶಯ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಹ್ಲಾದ ಅಗಸನಕಟ್ಟೆಯವರ 'ಹುಲಿ ಅಶ್ರುದಲಿ' ಕವಿತೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಸಂಧಾನದ

ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬಿದರಹಳ್ಳಿ ನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿಯವರ ಬುಡ್ಡಾಗಿರಿಯ ಪದವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಎರಡು ಬಾಯಲೂ ಗವಿ ನುಂಗುತ್ತಿದೆ

ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು

ಗರಳ ಹೀರಿ ಹೊರಕಳಿಸುತ್ತಿದೆ

ಬರಿ ಮಾನವ ಧರ್ಮಿಗಳನ್ನ

ಬಹುತೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವರ್ಗಪೂರ್ವ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಹಾಗೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಡೆದ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಪಡೆದಿರಬಹುದಾದ ನಂತರ ಆಳುವ ವರ್ಗ ತನ್ನ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರಿರಬಹುದಾದ ಹಾಗೂ ತಳವರ್ಗಗಳು ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಿರಬಹುದಾದ ಅರ್ಥ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ. ಜತೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ನ್ಯೂ ಏಜ್ ಎನ್‌ಸೈಕ್ಲೋಪೀಡಿಯಾ, ಸಂಪುಟ ೨೪, ಪು. ೧೭೬

೨. ಜಾರ್ಜ್ ಥಾಮ್ಸನ್, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ, ಮತ ಧರ್ಮ–ಒಂದು ಪ್ರಬಂಧ, ಪು. ೮

೩. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಕನ್ನಡ–ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು, ಸಂಪುಟ–೪, ಪು. ೪೧೯೨

೪. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು, ಪು. ೯೬೮

೫. ಡಾ. ಜಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಕಾಸ, ಧರ್ಮವಿಶ್ವಕೋಶ, ಸಂ. ಡಾ.ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಪು. ೧೦೦

೬. ಕೆ.ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್, ಕಾನೂನು ಕುರಿತು ಹೆಗೆಲ್‌ರ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಮರ್ಶೆಗೊಂದು ಕಾಣಿಕೆ, ಧರ್ಮದ ಕುರಿತು, ಪು. ೪೬

೭. ಕ.ಸಾ.ಪ., ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು, ಪು. ೩೨೬

೮. ಜೂಲಿಯಟ್ ಈಲಿಯಟ್, ಆಕ್ಸಫರ್ಡ ಡಿಕ್ಸನರಿ ಆ್ಯಂಡ ಥೆಸಾರಸ್, ಪು. ೬೩೮

೯. ವಿಕಿಪೀಡಿಯಾ, ದಿ ಫ್ರೀ ಎನ್‌ಸೈಕ್ಲೋಪಿಡಿಯಾ.

೧೦. ಆಶಿಸ್ ನಂದಿ, ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂನ ರಾಜಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಪುನಶ್ಚೇತನ, ಗೊಂದಲಪುರ, ಸಂ. ನ. ರವಿಕುಮಾರ, ಪು. ೨೨೯

೧೧. ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು' ಪರಿಷ್ಕೃತ ಸಂಪುಟ, ಪು. ೧೦೨೫

೧೨. ಮೈಕೆಲ್ ಏಗ್ನಸ್, ವೆಬ್‌ಸ್ಟರ್ಸ ನ್ಯೂ ವರ್ಲ್ಡ್ ಡಿಕ್ಷನರಿ, ಪು. ೫೪೧

೧೩. ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು' ಪರಿಷ್ಕೃತ ಸಂಪುಟ, ಪು. ೧೦೨೫

೧೪. ಎಸ್.ಆರ್. ಭಟ್, ಮತಾಂಧತೆಯ ಪರಿಣಾಮ, ಕೋಮುವಾದದ ಕರಾಳ ಮುಖಗಳು, ಪು. ೨೧

೧೫. ಎಸ್.ಚಂದ್ರಶೇಖರ, ಕೋಮುಸಮಸ್ಯೆ: ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದ, ಪು. ೧೩

೧೬. ಶಿವಸುಂದರ, ಹಿಂದೂ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ: ಸವಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷ, ಸಂಗಾತಿ, ಪು. ೨೩೫

೧೭. ನ್ಯೂ ಸ್ಟ್ಯಾಂಡರ್ಡ ಎನ್‌ಸೈಕ್ಲೋಪಿಡಿಯಾ, ಪು. ೩೭೫

೧೮. ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು' ಪು. ೨೪೧೦

೧೯. ಜಿಯಾವುದ್ದೀನ ಸರದಾರ, ಇಸ್ಲಾಂ, ಹೊಸ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸಪರಿಭಾಷೆಗಳು, ಪು. ೩೦

೨೦. ವಿಕಿಪೀಡಿಯಾ, ದಿ. ಫ್ರೀ ಎನ್‌ಸೈಕ್ಲೊಪೀಡಿಯಾ,

೨೧. ಡಾ. ಬದರೀನಾಥ ಕೆ. ರಾವ್, ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು, ಪು. ೫೪

೨೨. ಆಶಿಸ್ ನಂದಿ, ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂನ ರಾಜಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಪುನಶ್ಚೇತನ, ಗೊಂದಲಪುರ, ಸಂ. ನ. ರವಿಕುಮಾರ, ಪು. ೨೨೯

೨೩. ಅಸ್ಗರ್ ಅಲಿ ಎಂಜನಿಯರ್, ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ, ಧರ್ಮ ವಿಶ್ವಕೋಶ, ಸಂ. ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಪು. ೧೫೮

೨೪. ಜ್ಯುಲಿಯಟ್ ಈಲಿಯಟ್, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ ಡಿಕ್ಸನರಿ ಆ್ಯಂಡ ಥೆಸಾರಸ್, ಪು. ೨೭೧

೨೫. ಎಸ್.ಆರ್. ಭಟ್, ಮತಾಂಧತೆಯ ಪರಿಣಾಮ, ಕೋಮುವಾದದ ಕರಾಳ ಮುಖಗಳು, ಪು. ೨೧

೨೬. ಜ್ಯುಲಿಯಟ್ ಈಲಿಯಟ್, ಆಕ್ಸಫರ್ಡ ಡಿಕ್ಸನರಿ ಆ್ಯಂಡ ಥೆಸಾರಸ್, ಪು. ೭೯೭

೨೭. ಡಾ. ಕೆ ಪ್ರಕಾಶ, ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ, ಪು. ೧೧

೨೮. ಜ್ಯುಲಿಯಟ್ ಈಲಿಯಟ್, ಆಕ್ಸಫರ್ಡ ಡಿಕ್ಸನರಿ ಆ್ಯಂಡ ಥೆಸಾರಸ್, ಪು. ೪೫೨೦

೨೯. ವಿಕಿಪೀಡಿಯಾ, ದಿ. ಫ್ರೀ ಎನ್‌ಸೈಕ್ಲೋಪೀಡಿಯಾ.

೩೦. ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ನೆಲೆ, ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ೧೯೯೨, ಸಂ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಪು. ೧೧೧

೩೧. ಡಾ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ, ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ, ಸಾಹಿತ್ಯಕಥನ, ಪು. ೭೦

೩೨. ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು, ಪು. ೨೪೧೦

೩೩. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು (ಪರಿಷ್ಕೃತ), ಪು. ೧೪೦೭

೩೪. ಎಂ.ಎಸ್. ಗೋಲ್ವಾಲ್ಕರ್, ನಾವು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನಿರ್ವಚನ, ಪು. ೪೫–೪೭–೪೮




ಅಧ್ಯಾಯ – ಮೂರು

ಗತಕಾಲ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲಗಳ ಚರಿತ್ರೆ: ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ವಿಕೃತೀಕರಣ

೩.೧ ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣ

೩.೨ ಮಧ್ಯಕಾಲದ ವಿಕೃತೀಕರಣ




ಅಧ್ಯಾಯ – ಮೂರು

ಗತಕಾಲ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲಗಳ ಚರಿತ್ರೆ: ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ವಿಕೃತೀಕರಣ

ಪೀಠಿಕೆ :

ಕೋಮುವಾದ ಒಂದು ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನ. ಆದರೆ ಅದು ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣಗಳೆಂಬ ಮತೀಯ ಸಂಕಥನಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಭಾರತದ ಈ ಎರಡು ಕಲ್ಪಿತ ಭೂತಗಳನ್ನು ಕುಣಿಯಲು ಹಚ್ಚುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದಿಂದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದವರೆಗೂ ಇತಿಹಾಸದ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಈ ಮತೀಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಜನಾಂಗೀಯ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಪ್ರಸಾರಗೊಳಿಸುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ರೋಮಿಲಾಥಾಪರ್ ಹೇಳುವಂತೆ "ಕೋಮುವಾದವು ತನ್ನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಗತ ಇತಿಹಾಸದಿಂದಲೇ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಪುರಾತನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ಆದರ್ಶ ರೀತಿಯದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಮುಸ್ಲಿಮರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದುದೇ ಎಲ್ಲ ಕೆಡುಕುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತೆಂದು ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ."[೧] ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಚರಿತ್ರಕಾರರು ಭಾರತದ ಗತವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದರು. ಉಪಯೋಗತಾವಾದಿಗಳು ಅದನ್ನು ಅಪಮಾನಿಸಿದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ನಿತ್ಯ ಅವಮಾನ ಹಾಗೂ ಕೀಳರಿಮೆಯಿಂದ ನರಳುತ್ತಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚರಿತ್ರಕಾರರು ಭಾರತದ ಗತದ ವೈಭವೀಕರಣವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದುದಲ್ಲದೇ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಭವಿಷ್ಯದ ರಾಜಕೀಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹುಡುಕತೊಡಗಿದರು. ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದವು ಈ ಎಲ್ಲ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಡಿಪಾಯವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತಾಂಧತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆ, ಜನಾಂಗೀಯ ದ್ವೇಷ, ಕೋಮುಗಲಭೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಅಪಾರ ಸಾವು – ನೋವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಳಪಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಘ್ನಮುಖಿ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಭದ್ರವಾಗಿ ನೆಲೆಯೂರಿವೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ೧೯೯೯ ರಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಎನ್.ಡಿ.ಎ. ಸರಕಾರ ಇರುವಾಗ ಡಾ. ಎನ್.ಎಸ್.ರಾಜಾರಾಂ ಹಾಗೂ ಡಾ. ನಟವರ್ ಝಾ ಎಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಹಿಂದುತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹರಪ್ಪ ಮೊಹೆಂಜೋದಾರೊ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ತಮ್ಮ ಉತ್ಖನನದ ಶೋಧಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದರು. ರೋಮಿಲಾಥಾಪರ್ ಮೊದಲಾದ ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತಕರು ಇತಿಹಾಸದ ತಿರುಚುವಿಕೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದಾಗ ಮುರಳಿಮನೋಹರ ಜೋಷಿಯವರು (ಆಗಿನ ಮಾನವ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಚಿವರು) ಅವರನ್ನು "ಭಯೋತ್ಪಾದಕರಿಗಿಂತ ಹೀನರು"[೨] ಎಂದು ಖಂಡಿಸಿ ಅಪಮಾನಗೊಳಿಸಿದರು. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾತ್ರ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತಕರು, ಪ್ರಗತಿಪರ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರು ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಸೌಹಾರ್ದತಾವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅಂಥ

ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮತೀಯ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮತೀಕರಿಸುವದು ಸೌಹಾರ್ದತಾವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದವರೆಗೆ, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯವರೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಾದು ಬಂದಿದೆ. ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವಿಭಿನ್ನವೂ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆದ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತ ಹೋಗಿವೆ. ಮತೀಯ ಚರಿತ್ರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದೊಂದು ಕಾಲ ಘಟ್ಟಗಳಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಏಕಾಕಾರಿ ರೂಪ ಕೊಡುತ್ತ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಕಾಣೆಯಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ತಿರುಚುವಿಕೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳ ಒಡೆದಾಳುವ ನೀತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಯಿತು. ಕೋಮುವಾದಿಗಳಿಗೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆಯಲು ದಾರಿಯಾಯಿತು.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣದ ಮತೀಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನುಸುಳಿವೆ. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಅವಸಾನ ಕುರಿತಾದ ಕಲ್ಪಿತ ಚರಿತ್ರೆ ಮುಗ್ಧವಾಗಿ ಮತೀಯತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕವಿತೆಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನಿರ್ವಚನದಲ್ಲಿ ಅವು ಮತೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂದಿಗೂ ಒಂದು ವರ್ಗ ಆ ಹಳಹಳಿಕೆಯನ್ನು ಆಗಾಗ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾರತದ ಗತ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯ ಕಾಲಗಳನ್ನು ಮತಾತೀತ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

೩.೧ ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣದ ನೆಲೆಗಳು ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಗಳು

ಇದು ಮಿಲ್‌ನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದೂ ಯುಗ' ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕಾಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ತನ್ನ ಒಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮತೀಕರಿಸುವ ಲಿಖಿತ ಪ್ರಯತ್ನ. ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಕಥನವು ಭಾರತದ ಗತಕಾಲದ ನಾಗರಿಕತೆ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆ, ಆರ್ಯಕುಲದ ಶುದ್ಧತೆ ಹಾಗೂ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಶಾಸ್ತ್ರ, ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಶಿಖರವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆರ್ಯರು ಭಾರತದ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳು ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಅದರ ಗಟ್ಟಿ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ. 'ಆರ್ಯ ಜನಾಂಗ, ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆ'ಗಳ ಏಕಾಕಾರಿ ಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಹಲವಾರು ಮತಪಂಥ, ದರ್ಶನ, ಜನಾಂಗ, ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಬ್ಬಾವಿನಂತೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನುಂಗಿ ಮೈಮುರಿಯಲು ಹವಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ, ಸಂಘರ್ಷ, ಪ್ರತಿರೋಧ, ಹಿಂಸೆ, ಸಂಕರಶೀಲತೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಕಾಣೆಯಾಗಿಸಲು ತಂತ್ರ ಹೂಡುತ್ತದೆ. ವೇದಕಾಲದ ಬಗೆಗಿನ ಕಲ್ಪಿತ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಧ್ಯಪೂರ್ವಕಾಲದವರೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. "ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಆರಂಭದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಘರ್ಷಣೆಗಳು, ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ,

ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಮಾನಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿತು."[೩] ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಲವು ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆದಿಮ ಸಂಕರಶೀಲತೆಯ ನೆಲೆ

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ಒಂದು ಮಹಾ ಸಂಕರಶೀಲ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಹರಪ್ಪಾ ಮೊಹೆಂಜೋದಾರೊ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಅದು ಯೂಫ್ರಟಿಸ್ ಮತ್ತು ಟೈಗ್ರೀಸ್ ಮತ್ತು ಈಲಂ ಪ್ರದೇಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ. ಅನೇಕ ನಾಗರಿಕ ಅನಾಗರಿಕ ಜನಾಂಗಗಳು ಭಾರತದ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿವೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ಅಗಾಧ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆ. ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತು ಹೋಗಿವೆ. ಪ್ರೋಟೊ ಅಸ್ಟ್ರಾಲಾಯಿಡ್, ದ್ರಾವಿಡ, ಸುಮೇರೊ, ಅಸ್ಸೇರಿಯನ್, ಆರ್ಯನ್, ಪರ್ಷಿಯನ್, ಗ್ರೀಕ್, ಶಕ, ಕುಶಾಣ, ಗುರ್ಜರ, ಅಭೀರ, ಹೂಣ ಮೊದಲಾದ ಜನಾಂಗಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಭಾರತದ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ನಾಗರಿಕತೆಗಳು, ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಶುದ್ಧಾಂಗ ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಏಕ ಜನಾಂಗದ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಲ್ಲ. ಹಲವು ಜನಾಂಗ ಹಾಗೂ ಬದುಕಿನ ಮಾರ್ಗಗಳ ಮಿಶ್ರಣವನ್ನು ಅಶುದ್ಧ ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆದಿಯಿಂದಲೇ ಮಹಾ ಅಶುದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅಶುದ್ಧತೆಯೇ ಅದರ ಮಹಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಭಗವತ್ ಶರಣ ಉಪಾಧ್ಯಾಯ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಎಲ್ಲರಿಂದ ದೊರೆತ ಕೊಡುಗೆ. ಅದು ಸಂಯುಕ್ತವಾದುದು. ಅದರ ಒಂದೊಂದು ಘಟಕವೂ ನೀರಿನ ಕಣಗಳಂತೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಸ್ರಾವಕ ರೂಪ ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆವರೆಗೂ ಪರಕೀಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದ್ದ ಪ್ರವಾಹಗಳು ಅದರೊಳಕ್ಕೆ ಹರಿದು ಅದರ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಗುರುತು ಸಿಗದಂತೆ ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸ್ಥಳೀಯವೂ ಹೌದು. ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಪರಕೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಚುರುಕಿನಿಂದ ಸ್ಪಂದಿಸಿ ಅದು ಬೇಗನೇ ಕರಗುವಸ್ಥಿತಿ ತಲುಪಿ ಸ್ವಂತ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದ ಸಾಂದ್ರೀಕೃತ ಘಟಕದ ಗುಣಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಂಯುಕ್ತ ಆಕಾರ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹಂತದಿಂದ ಹಂತಕ್ಕೆ ಮುಂದುವರೆಯುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಹಂತಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೀಮಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ."[೪] ಇದು ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆದಿಮ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ.

೨. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾವರ್ಗದ ನೆಲೆ

ಭಾರತದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಮಹಾರಾಜರನ್ನು ಮಹಾ ಧರ್ಮಸಹಿಷ್ಣುಗಳೆಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನಾಳಿದ ಅರಸರು ಹಾಗೂ ಸಾಮಂತರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಡಳಿತದ ಮುಖ್ಯ ತತ್ವವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದರು ಅಥವಾ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಂತೆ ನಟಿಸಿದ್ದರು. ದೇವಸ್ಥಾನ, ಮಠ, ಬಸದಿ, ಸ್ತೂಪ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವದು, ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮದವರಿಗೂ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ

ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮದ ರಾಜಕುಮಾರಿಯರನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದು ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಭುಗಳು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ "ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯವೆನ್ನುವುದು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗೋಸ್ಕರ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ."[೫]

ಈ ಸಾಮರಸ್ಯದ ವರ್ಗ ಸ್ವರೂಪ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಪುರೋಹಿತರು, ಜಮೀನ್ದಾರರು, ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು, ಮಂತ್ರಿಗಳು ಮುಂತಾದ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ಅರಸರೊಂದಿಗೆ ಒಂದುಗೂಡುತ್ತವೆ. 'ರಾಜ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೇವರು' ಎಂದು ರಾಜನನ್ನು ದೇವರಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ಒಂದಾಗಲು ಧರ್ಮದ ಬೆಂಬಲ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಏಕಪ್ರಭುತ್ವದ ಛತ್ರಿಯ ಕೆಳಗಡೆ ಮತಾತೀತವಾಗಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಹಾಗೂ ಅದರ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಒಂದಾಗುವುದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದೆ. ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಶ್ರಮದ ಮಿಗುತಾಯವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಳುವ ವರ್ಗ ಒಂದಾಗಲು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯವೂ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ, ಸೌಕರ್ಯಗಳ ಹಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿಯ ಅಸಮಾಧಾನ, ಅಸಂತುಷ್ಟಿ, ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಡೆಯುವ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಯತ್ನಗಳು 'ಧಾರ್ಮಿಕ' ವೆಂಬ ವಿಶೇಣವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಶೋಷಕ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಶೋಷಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ದ ಒಂದು ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ.

ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾಗವಾಗಿ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಅವುಗಳ ಉಗಮವನ್ನು ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೪ನೆಯ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಯ ಮಲಹೊರುವ ಜೀತದಾಳಾಗಿದ್ದ 'ನಂದನಾರ್', ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡಾಯವೆದ್ದಿದ್ದ. ಅವನ ಹೋರಾಟ ೭–೮ ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಚಳುವಳಿಯಾಗಿ ರೂಪ ತಾಳಿತು. 'ಆಳ್ವಾರರು' ಮತ್ತು 'ನಾಯನ್ಮಾರರು' ಎಂಬ ಎರಡು ಪಂಥಗಳು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹಕ್ಕನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡವು. ಆಳ್ವಾರರು ವಿಷ್ಣು ಭಕ್ತರಾದರೆ, ನಾಯನ್ಮಾರರು ಶಿವಭಕ್ತರು. ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಬಂಧಿತರಾಗಿದ್ದ ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ಶಿವನನ್ನು ಅವರು ಇಡೀ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಎಳೆದು ತಂದರು. ಎರಡೂ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡವರು ಬಹುಪಾಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಕೆಳ ಜಾತಿಯವರು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು, ಸ್ತ್ರೀಯರು, ಕೂಲಿಕಾರರು, ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳು ಹಾಗೂ ರೈತಾಪಿ ವರ್ಗದ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಚಳುವಳಿ ಕೆಳಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಬಡಿದೆಬ್ಬಿಸಿತು. ಅಂಡಾಳ್‌ರಂತಹ ಮಹಿಳೆ, ತಿರುಪ್ಪಳ್ವಾರ್ ಹಾಗೂ ಅಪ್ಪಾರ್‌ರಂಥಹ ದಲಿತರು, ಭಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿದರು. ತಮ್ಮ ಹಾಡುಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಾರಿದರು. ಅವರ 'ತೇವಾರಂ'ಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವಿರೋಧಿ ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತ ವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. "ಈ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಸಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ವಿವಿಧ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವು ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಚಳುವಳಿಗಳು."[೬]

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ–ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಉಗ್ರವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ತೋರಿಸಿದ ಪಂಥವೆಂದರೆ, ಕಾಪಾಲಿಕರದು. "ದೇಹವು ಸಾಧನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಅವರು ಕಾಯವಾದಿಗಳೂ ಇಂದ್ರಿಯವಾದಿಗಳೂ ಭೌತವಾದಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದರು."[೬] ವೈದಿಕ, ಜೈನ, ವೀರಶೈವ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ರಾಕ್ಷಸೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾದ ಕಾಪಾಲಿಕರು ಶಂಕರರ ಅದ್ವೈತ ದರ್ಶನ ಹಾಗೂ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡಾಯವೆದ್ದಿದ್ದರು. ಪ್ರಭುತ್ವ ಅವರನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಮಧ್ಯಯುಗದ ನಾಥ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಇದು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿತು.

ಕೋಮುವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬದುಕು ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭುಗಳ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಪ್ರಜೆಗಳ ಧರ್ಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಅವು ಸದಾ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಹೀಗೆ ಸಮರಸಗೊಂಡ ಈ ವರ್ಗವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಮತಧರ್ಮದ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾಜವನ್ನು ರಾಜಶಾಹಿಯ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವ ಗುಣವಿದ್ದು, ಅದು ಮತಮತಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಈ ಶೋಷಕ ವರ್ಗ ಹೇಳುವ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಶ್ರಮಿಕ ವರ್ಗವು ಜೀತದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದಲು ಅಗತ್ಯವಿರುವ ವರ್ಗ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸದಂತೆ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಆತಂಕವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದ.

ಈ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಧನಾತ್ಮಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಇದೆ. ಒಂದು ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ ನಿರಂತರ ಸಂಸರ್ಗದ ಫಲವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೊಡುತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ವೇಷ–ಭೂಷಣ, ಆಹಾರ, ನಂಬಿಕೆ, ಆಚಾರ, ವಿಚಾರ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ, ಕಲೆ ಹೀಗೆ ಬದುಕಿನ ಬಹು ರಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸ್ವೀಕಾರಗಳು ನಡೆದು ಒಂದು ಸಂಕರಶೀಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ನಡುವಿನ ಈ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಸನ, ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಂಥಹ ಶಿಷ್ಟ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ರಾಜಮುಖೀ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಾಮರಸ್ಯದ ದಾಖಲೆಗಳಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುವುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಬಡ ಮತ್ತು ಕೆಳ ವರ್ಗಗಳು ತಂತಮ್ಮ ಬಡತನ, ದುಡಿಮೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಶೋಷಿತ ಸ್ಥಿತಿಯ ಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಒಂದು ಧರ್ಮವಾಗಿ ಬಹುಪಾಲು ಜನತೆಯ ಬದುಕಿಗೆ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಜಾನಪದ ಧರ್ಮಗಳ ಈ ಲೋಕ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಂಕರಶೀಲತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. 'ಪ್ರಭುಸಮ್ಮಿತ'ದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಈ ಧಾರೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳ ಬಡ ಜನತೆ ಕೂಡ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ದೇವತೆಗಳ ಆರಾಧಕರಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದು ಶೋಷಕ ಧರ್ಮದಿಂದ ಗುಪ್ತ ಬಿಡುಗಡೆಯೂ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಕೆಳಜಾತಿ ಕೆಳವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಸಾಮರಸ್ಯವು ಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗಿನ ಶೋಷಿತವರ್ಗದ ಅಸಮಾಧಾನಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ವೇದಿಕೆಯೂ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಸಾಮರಸ್ಯ ಹೊಸ ಧರ್ಮಗಳ ಉದಯಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗುತಿತ್ತು.

೩. ಹೊಸ ಧರ್ಮಗಳ ಉದಯದ ನೆಲೆ

ಭಾರತದ ಧರ್ಮಗಳ ಇತಿಹಾಸವು ಹಲವಾರು ಪ್ರತಿರೋಧ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸೆಯ ತಾಣವಾಗಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಸ್ಥೆಯು ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟುವ ನೇರ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು 'ದಂಗೆ' ಗಳೆಂದು ಕರೆದು ತನ್ನೆಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿ ದಮನ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳು ಹೊಸ ಧರ್ಮಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತ ಹೋಗಿವೆ. ಮತಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಮಾಜೋಆರ್ಥಿಕ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮದ ಮೂಲಕವೇ ರೂಪತಾಳುತ್ತಿತ್ತು. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತ, ಅದ್ವೈತ ಹಾಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತದಂತಹ ಶಾಖೆಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅವು ವೈದಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಿನ ಅಸಂತುಷ್ಟಿಗಳು. ಮೂಲವಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಗಳು ಅಸಮಾನತೆ, ಶೋಷಣೆ ಹಾಗೂ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮುರಿದು ಹಾಕುವ ಉತ್ಸಾಹದೊಂದಿಗೆ ಉದಯವಾದವು. ಹೊಸ ಸಮಾನತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವು. ಹೀಗೆ "ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಜನರ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ಧರ್ಮಗಳು ಉದಯಿಸುತ್ತವೆ"[೮] ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಹೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ಸೀಳಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಧನಾತ್ಮಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಕಂಡು ಬಂದಾಗ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯವೇರ್ಪಟ್ಟಾಗ ಹೊಸ ಧರ್ಮಗಳು ಉದಯವಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಗಳು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋದವು. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕೆಳಶ್ರೇಣಿಯ ಸಮುದಾಯಗಳು ಈ ಧರ್ಮಗಳತ್ತ ಗುಳೇ ಹೊರಟವು. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಹೊಸ ಧರ್ಮದ ಹುಟ್ಟು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಾಮೂಹಿಕ ಮತಾಂತರವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೊಸ ಧರ್ಮಗಳೂ ಕೂಡ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಶಾಖೆ ಉಪಶಾಖೆಗಳಾಗಿ ಒಡೆದಿವೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಜಡಗೊಂಡು ಹೋಗಿವೆ. ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತೆ ಭಾರತದ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಶುದ್ಧಾಂಗವೂ ಆದರ್ಶಮಯವೂ ಸಂಘರ್ಷರಹಿತವೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಅವುಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ವೈದಿಕ, ವೈಷ್ಣವ, ಮುಂತಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಿಂದೂ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಆಗ ಹಿಂದೂಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. 'ಹಿಂದೂ' ಎಂಬ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ವಿದೇಶೀ ಪದವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಸ್ವದೇಶೀವಾದಿಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ

ಭಾರತದ ಧರ್ಮಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇತರ ಧರ್ಮಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರವಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭೀಕರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಮತಾಂಧ ರಾಜರು ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಂಗಾಳದ ರಾಜ ಶಶಾಂಕನು ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಜ್ಞಾನೋದಯವಾದ ಬೋಧಿವೃಕ್ಷವನ್ನೇ ಸುಟ್ಟು ಹಾಕಿದನಂತೆ. ಆ ಕಾಲದ ವೈದಿಕ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಮತಾಂಧತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆತ ಬೌದ್ಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ನಂದಿವರ್ಮ ಪಲ್ಲವನೆಂಬ ದೊರೆ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳನ್ನು ಗಲ್ಲಿಗೇರಿಸಿದನಂತೆ. ಕೆಲವು ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅನ್ಯ ಧರ್ಮೀಯರನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಂಹಾರ ಮಾಡಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಆ ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ದಾನ ಮಾಡಿದನಂತೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಮತಾಂಧರು ನಾಗಾರ್ಜುನಕೊಂಡದ ಬೌದ್ಧ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ನೆಲಸಮಗೊಳಿಸಿದರಂತೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ಅತ್ಯಂತ ಸೇಡಿನಿಂದ ವರ್ತಿಸಿದೆ. ಅನುಯಾಯಿ ರಾಜರನ್ನು ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಿದೆ. ಪರಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಪರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಹಿಸುವ ಹಾಗೂ ಮನ್ನಿಸುವ ಗುಣವನ್ನು ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ನೀಡಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ಜನತೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಈ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ತಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಗತದ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಅದೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

೪. ದಾರ್ಶನಿಕ ವೈವಿಧ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆ

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಮತ ಪಂಥಗಳೊಂದಿಗೆ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳೂ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಭಾವನಾವಾದಿ ಮತ್ತು ಭೌತವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭಾವನಾವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯ ರಚನೆಯ ಹಿಂದಿನ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ನಂಬುತ್ತವೆ. ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದರೊಂದಿಗೆ ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತವೆ. ಇವು ಆ ಕಾಲದ ಧರ್ಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ನಂಟನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಭೌತವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳು ಮೂಲತಃ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಯಾಗಿವೆ. ವಿಶ್ವವು ಭೌತವಸ್ತುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ನಂಬುವ ಈ ನಾಸ್ತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳು ವೈಚಾರಿಕವೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ ಮತಾತೀತವೂ ಆಗಿವೆ.

ಈ ಎರಡು ದರ್ಶನಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ ವೇದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಉದ್ದಾಲಕ ಅರುಣಿ ಹಾಗೂ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ಈ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಇಂದಿಗೂ ಆಸ್ತಿಕ-ನಾಸ್ತಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಭಾರತದ ಭಾವನಾವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳು ಭೌತವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿವೆ. ಇವು ನಾಸ್ತಿಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಮತ ವಿರೋಧಿಗಳೂ ಪ್ರಭುತ್ವವಿರೋಧಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಇವುಗಳ ನಾಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬೆಂಬಲವೂ ಇದ್ದಂತಿದೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವು ಪ್ರಬಲವಾದಂತೆಲ್ಲ ನಾಸ್ತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳು ಕಾಣೆಯಾಗುತ್ತ ಭಾವನಾವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಡಾ. ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನೂರಕ್ಕೆ ತೊಂಬತ್ತರಷ್ಟು ದರ್ಶನಗಳು ನಾಸ್ತಿಕ ದರ್ಶನಗಳು. ಅವರು ಭಾವನಾವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳು, ಭೌತವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ತಾತ್ವಿಕ ವಿರೋಧಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಲೋಕಾಯತ ದರ್ಶನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆ, ವೇದಾಂತ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕಗಳನ್ನು ಭಾವನಾವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳೆಂದೂ, ಲೋಕಾಯತ ಬೌದ್ಧ ಜೈನಗಳನ್ನು ಭೌತವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳೆಂದೂ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ನ್ಯಾಯ ಹಾಗೂ ವೈಶೇಷಿಕಗಳು ನಾಸ್ತಿಕವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳೇ ಆಗಿದ್ದು, ಭಾವನಾವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳು ಅವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಂತಿದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಒಂದು ಶಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಇತರ ಧರ್ಮಗಳು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದರ್ಶನಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥಹ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಧ್ಯಯುಗದಿಂದಲೇ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞಾತಮುನಿ, ಮಧುಸೂದನ, ಸದಾನಂದಯತಿ ಮೊದಲಾದವರು ಈ ವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರು. "ನಮ್ಮ ವಿವಿಧ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಲ್ಲ. ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಮೋನ್ನತ ನೆಲೆಯೆಂದರೆ ವೇದಾಂತ ಪದ್ಧತಿಯ ಅದ್ವೈತಶಾಖೆ" ಎಂಬ ಧೋರಣೆಯ ಸಮನ್ವಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅದ್ವೈತದ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಘೋಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಂಡು ಹಿಡಿದ ಉಪಾಯವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಅವರು ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಜೋಗೀಂದ್ರನಾಥ, ತರ್ಲಂಕರ ಚಂದ್ರಕಾಂತರಂಥ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಮನ್ವಯತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ತಂತ್ರ ಆಧುನಿಕ ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ನವಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ.

ಮತಾಂತರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಮತಾಂತರವನ್ನು ನೆನಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆಗ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ತಿಕ್ಕಾಟ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರದೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. "ಅರಸನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ರಾಜನ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಮುನಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸೇರ್ಪಡೆಯೊಂದಿಗೆ ಬಹಳ ಅದ್ದೂರಿಯಿಂದ ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವಿಹಾರ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಮಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯೂ ಅವುಗಳ ಪರವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಗೆದ್ದವರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಅರಸನ ಹಾಗೂ ಆಸ್ಥಾನದ ಬೆಂಬಲ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವನ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಹೊಸಹೊಸ ವಿಹಾರಗಳೂ ಆಶ್ರಮಗಳೂ ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದವು."[೧೦]

ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ದಾರ್ಶನಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತಾಂತರಗಳು ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಅಂಥ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ.

೫. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಸಂಬಂಧ

"ಹಿಂದೂ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಹಳ ಪುರಾತನ. ಎರಡು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷಯವಾದ ಹಾಗೂ ತೊಡೆದು ಹಾಕಲಾಗದ ವಿದ್ವೇಷ ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಅವರ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಕಹಿಯೂ, ಅಪನಂಬಿಕೆಯದ್ದೂ, ವೈರತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಚಲಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ."[೧] ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹಿಂದೂ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆದಿಮ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅರಸರು ಮತ್ತು ಆಕ್ರಮಣಕಾರರು ಖಡ್ಗದ ಬಲ, ಆಮಿಷಗಳು ಹಾಗೂ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಹಿಂಸೆಗಳಿಂದ ಮತಾಂತರಿಸಿದರೆಂಬುದು ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಅದು ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿವೆ.

ಸಿಂಧ್ ಪ್ರಾಂತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೦೦ ದವರೆಗೆ ಭಾರತದ ಯಾವುದೇ ಭಾಗದ ಮೇಲೂ ಅರಬ್ಬರ ದಾಳಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂ ಸಂಬಂಧ ತುಂಬ ಸೌಹಾರ್ದಯುತವಾಗಿತ್ತು. ಘಜನಿ, ಘೋರಿಗಳು ಭಾರತದ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವದಕ್ಕಿಂತ ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಕನ್ಯಾಕುಮಾರಿಯಿಂದ ಹಿಂದ್‌ಕುಶ್‌ವರೆಗೆ ಅರಬ್ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳೂ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರಕರೂ ನೆಲೆಸಿದ್ದರು. ಆಗ ಇಸ್ಲಾಂ ಅತ್ಯಂತ ವೇಗವಾಗಿ ಪ್ರಸಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಯಾರ ಖಡ್ಗದ ಭಯವೂ ಆಗ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ಇಸ್ಲಾಂ ಉದಯವಾಗುವ ಮುಂಚೆಯೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅರಬ್ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು ನೆಲೆಸಿದ್ದರು. ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರಿ ವಸಾಹತುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದರು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೩೦ ರಲ್ಲಿ ಅರೇಬಿಯಾ ಇಸ್ಲಾಮನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಭಾರತದ ಸಮಸ್ತ ಅರಬ್ಬರು ಮುಸ್ಲಿಮರಾದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತ ಮತ್ತು ಅರಬ್ಬರ ಸಂಬಂಧ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಬಾಂಧವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೇ ಹೊರತು ಧರ್ಮ ಮೂಲದ್ದಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರಕ ಸ್ವರೂಪದ ಇಸ್ಲಾಮನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿದ್ದ ಅರಬ್ಬರು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಪ್ರಚಾರಗೊಳಿಸಿದರು. ಚೇರುಮಾನ್ ಪೆರುಮಾಳ್ ಮೊದಲಾದ ಅರಸರೇ ಇಸ್ಲಾಮನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. "ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದಾಗಿ ಮಹಾ ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧತೆ ಉಂಟಾಗಿತ್ತು. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜೈನಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಮೇಲುಗೈ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಹೋರಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿಯೂ ಅದು ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ವಿಪ್ಲವದ ಕಾಲವಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರಜೆಗಳ ಮನಸ್ಸು ಗಲಿಬಿಲಿಗೊಂಡಿತ್ತು. ಹೊಸ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಯಾವ ಕಡೆಯಿಂದ ಬಂದರೂ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಪ್ರವೃತಿಯವರಾಗಿದ್ದರು."[೧೨] ಅದೇ ತಾನೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಹೊಸ ಧರ್ಮ ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಕರ್ಷಕ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಕಂಡಿರಬೇಕು.

ಭಾರತಕ್ಕೆ ಅರಬ್ಬರು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಬಂದರು. ವ್ಯಾಪಾರಿ ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯ ರಾಜರ ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಕರಿಸಿದರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜಾಮೊರಿನ್ ಎಂಬ ಕರಾವಳಿ ದೊರೆಯು ಅರಬ್ಬರಿಗೆ ಉತ್ತೇಜನ ನೀಡಿದ. ಅರಬ್ಬರು ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಅವನ ರಾಜ್ಯದ ಬೊಕ್ಕಸವನ್ನು ತುಂಬಿದರು. ಅವನ ದಂಡಯಾತ್ರೆಗಳಿಗೆ ನೆರವಾದರು. ಆತ ಇವರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡ. ಅವರನ್ನು ಮಾಪಿಳ್ಳೆ (ಮಹಾಶಿಶುಗಳು) ಎಂದು ಗೌರವದಿಂದ ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಮಾಪಿಳ್ಳೆಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕರು ಜಾಮೊರಿನ್‌ನೊಂದಿಗೆ ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಹೋಗಬಹುದಿತ್ತಂತೆ. ಆದರೆ ದೇಶೀ ನಾಯರ್‌ಗಳಿಗೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಈತ ಮತಾಂತರಕ್ಕೂ ಬೆಂಬಲಿಸಿದ. ತನ್ನ ದಂಡಯಾತ್ರೆಗಳಿಗಾಗಿ ಅರಬ್ ಹಡಗುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ಪ್ರತಿ ಬೆಸ್ತರ ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಪುರುಷ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಬೇಕೆಂದು ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದನಂತೆ.

ಭಾರತೀಯ ಅರಸರು ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಏರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಮತಾಂತರ ಕೂಡ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿತಕಾಯುವ ಧರ್ಮವಾಗಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದಿದ್ದು ಕೂಡ ಅದರ ಜನಪ್ರಿಯತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಕೆಳವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಭಾರತ ಬಿಟ್ಟು ಓಡಿ ಹೋಯಿತು. ಪ್ರಭುವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಇಸ್ಲಾಂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರಿತು.

ಮುಸ್ಲಿಂಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೭೧೧ ರಲ್ಲಿ ಸಿಂಧ್ ಪ್ರಾಂತವನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿ ಕೊಂಡಾಗ ಇಲ್ಲಿಯ ಜನತೆಯ ಬೇಡಿಕೆಯಂತೆ ಮಹ್ಮದ್ ಕಾಸೀಮನು ಹಿಂದೂ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮಸೀದಿಯಂತೆ ಪವಿತ್ರ ತಾಣಗಳೆಂದು ರಕ್ಷಿಸಲು ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮಗೆ ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ನೀಡಬೇಕೆಂದು ವಿನಂತಿಸಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಮನ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಅರಸರು ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳಿಂದ ಮುಂದುವರೆದಿದ್ದ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಸಿದ್ಧರಾದುದು ಕೂಡ ಇಸ್ಲಾಂ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೇಶೀ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಅರಬ್ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು ಇಸ್ಲಾಮನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಪಡಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದಾಗ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಹಾಗೂ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ತತ್ತರಿಸಿ ಹೋಗಿದ್ದ ಭಾರತದ ಕೆಳಜಾತಿ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದವು. ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳು ಜಡಗೊಂಡು ಸಮಾನತೆ ನೀಡಲು ಅಸಮರ್ಥವಾದಾಗ ಇಸ್ಲಾಂ ಅವರಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗದಂತೆ ಕಂಡಿತು. ಬೆಸ್ತರು, ರಾವುತರು, ಕೋರಿಗಳು, ಚಮ್ಮಾರರು, ನೇಕಾರರು, ಹೊಲೆಯರು, ಮಾದಿಗರು – ಹೀಗೆ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಜನ ೭ ರಿಂದ ೧೧ನೇ ಶತಮಾನಗಳ ೩೦೦ ವರುಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬೃಹತ್ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಮನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಆಳುವ ವರ್ಗ

ಹಾಗೂ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಎರಡೂ ನೆಲೆಯಿಂದ ಇಸ್ಲಾಂ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ವಾತಾವರಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿತ್ತು. ಅರಬ್ಬರು ಮುಸ್ಲಿಮರಾದ ನಂತರ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಆಗಮಿಸಿದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂತರು ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಸಂದೇಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಪಡಿಸಿದ್ದು ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಯಿತು. "ಇಸ್ಲಾಂ ಆಕ್ರಮಣಕಾರರ ಕತ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರಚಾರವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವದೇಶೀ ಜಾತಿದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ ಆಯಿತು. ಈ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಲೆಳೆಸಿದ ಭಾರತದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಹಂಬಲಿಕೆಯನ್ನು ತಣಿಸಿತು."[೧೩]

ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅರಬ್ಬರು ಹಾಗೂ ತುರುಕರು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಮಹತ್ತರ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಕೆಲವು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಸಾಧನೆಗೆ ಮಾರು ಹೋಗಿ ತಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೂ ಅವುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದರು. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಂಗೀತ, ವೈದ್ಯಕೀಯ, ಕಟ್ಟಡ ಕಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಚಿತ್ರಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ವೀಕಾರ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ

ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವದಾಗಲೀ ಕಡೆಗಣಿಸುವದಾಗಲೀ ಇಲ್ಲಿಯ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಭೂತಕಾಲದ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಕುರುಡಾದ ಭಾವನೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು. "ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದಿಗಳು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮಗೌರವದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ದೈಹಿಕವಾಗಿಯೂ, ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿಯೂ ಸ್ವಭಾವತಃ ಕೀಳು ಮಟ್ಟದವರಾದ ಭಾರತೀಯರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಆಳುವದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯರಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಮರಶೀಲ ವೈಚಾರಿಕ ರೂಪಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳ ಮಹಾನ್ ದಾರ್ಶನಿಕರಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ದಾರ್ಶನಿಕರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅದು ನಮ್ಮ ದಾರ್ಶನಿಕ ಮುನ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಮಾರಕವೆನಿಸಿದರೂ ಕೂಡಾ ನಮ್ಮನ್ನು ಉತ್ತಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿತೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗದು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇಶಪ್ರೇಮಿಯೊಬ್ಬ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡೇ ನೇಣುಗಂಬದತ್ತ ದೃಢಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನಿರಿಸಿ ನಡೆಯುವ ಧೈರ್ಯ ತಳೆಯುತ್ತಿದ್ದುದು ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ"[೧೪] ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣದಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಹಿಂದೂ ಮತೀಯತೆಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನೂ ಈ ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೋಮುವಾದವು ಹಿಂದೂ – ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕೇವಲ ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸಿದರೆ ಅದು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಅಪಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಗತಿಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ

ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಮಾತೆ',

'ಧರ್ಮ' ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಭಾರತದ ಗತಕಾಲವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದ ಮಾದರಿಯ ಅನುಕರಣೆ ಇದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಶಾಸ್ತ್ರ, ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಭಾವುಕವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕುವೆಂಪು ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ.

ಆರ್ಯರಾಗಿಹ ನಾವು ನಿನ್ನ ಮೊಲೆವಾಲ ಸವಿ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಬದುಕುವೆವೆ?
ನೀನಿಲ್ಲದೆಲ್ಲಿಯ ಭರತಖಂಡದ ಬದುಕು ಸಂಪತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ?

'ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅವರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಹೊಗಳಿಕೆಯೇ ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತದೆ.

ಓ ಮನೋಹರ ಭಯಂಕರ ವಿಧಾಯಕ ಮೂರ್ತಿ
ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಸನಾತನ ನಿತ್ಯ ಸಹಯೋಗಿ
ಹೇ ವಿಧಾತನ ವಾಣಿಯೇ ಭಕ್ತಿಯಲಿ ಬಾಗಿ
ನಿನಗೆರಗುವೆನು

ಪು.ತಿ.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಮೊದಲಾದವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ವೈಭವೀಕರಣ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ 'ಶ್ರೀ ಮಾತೃಭೂಮೀಶ್ವರಾಷ್ಟಕ'ದಲ್ಲಿ ಸನಾತನ ಭಾರತ ಹಾಗೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಗಳ ವೈಭವೀಕರಣಗಳಿವೆ. ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ 'ಮೋಟು ಮರದ ಮೇಲೊಂದು ಗಿಳಿ'ಯಲ್ಲಿನ ಸನಾತನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತರುಣ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸಂದೇಶ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರು 'ಜುಟ್ಟು' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಜುಟ್ಟನ್ನು ಸನಾತನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಿ.ಎ. ಸನದಿ, ನಿಸಾರ್ ಅಹಮದ್ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಸನಾತನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈಭವೀಕರಣದ ಎಳೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಈ ಮಾದರಿಯ ವೈಭವೀಕರಣ ಕಡಿಮೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಗತಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆ, ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಮಧ್ಯಯುಗಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿಸುವ ಕೋಮುವಾದಿ ಹುನ್ನಾರವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಕವಿಗಳು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಈ ಚಿಂತನೆಗೆ ಬುನಾದಿ ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. 'ಮಾರ್ಮಿಕ ವಚನಗಳು' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿಸಂಶೋಧಕ ಪ್ರಬುದ್ಧರನ್ನು ಸಂಬೋಧಿಸಿ

'ಹಿಂದಿನ ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣ ಓದಿ ಓದಿ
ಮಂಕಾಯಿತು ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ನಮಗ ಶುದ್ಧಿ'
'ಚರಂಡಿ, ತಿಪ್ಪೆ, ಗುಪ್ಪೆ ತಿರುವಿ ಹಿಂದಿನ ಹಣೆಬರೆಹ ಓದಿದರು ಕೆಲವರು'

ಎಂದು ಓರಿಯಂಟಲ್ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಊರು ಮತ್ತು ಖಾಲ್ಡಿಯಾ' ಕವಿತೆಯ 'ಇದ್ದ ಜಗಳ ಸಾಲದೆಂದು ಹಳೆದ ಹಡ್ಡಿ ತೆಗೆವರು' ಎಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಭರತ ಖಂಡ

ಬದನಿಕಾಯಿ ಭರತಾ ಮಾಡಬ್ಯಾಡ ತಮ್ಮಾ ಸುರತದ ಕಲಹಾ ಮೆತ್ತ ಬ್ಯಾಡ ಒಮ್ಮನವಿರಲಿ ನಮ್ಮ ನಿಮ್ಮ' ಎಂದು ಕಲಹಪ್ರಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಇತಿಹಾಸ, ರೀ-ಪ್ಯೂಜ್ಡ ಬಲ್ಬು' ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಖಚಿತ ನಿಲುವು. 'ಮೊದಲಗಿತ್ತಿ'ಯಂಥ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗತಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೇ ಅಪ್ರಸ್ತುತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಚೆನ್ನವೀರಕಣವಿಯವರ ನಾಡಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈಭವೀಕರಣವಿದೆಯಾದರೂ 'ಹೊಸಬಾಳಿನ ಯೋಜನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಚರಿತ್ರೆಯ ನೂರು ಹೋರಾಟಗಳ ನಂಟು
ಪುಟಿಪುಟಿವ ಮೂಸೆಯಲಿ ಪುಟವಿಕ್ಕಲು
ಅಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನದ ಜತೆಗೆ ಮಣ್ಣು ಕಲ್ಲಿನ ರಾಳಿ
ಸತ್ತ ಎಮ್ಮೆಗೆ ಹತ್ತು ಸೇರು ಹಾಲು

ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು 'ಚರಿತ್ರೆ-ಪುರಾಣ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಪುರಾಣದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ತಗಿತಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರು, ದಿಂಡಿರು, ಅವತಾರಗಳು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಅದರ ಶೋಷಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬಿಡಬೇಡ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುರಾಣವಾಗುವದಕ್ಕೆ
ನಿನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರೆವ ಗಾಣವಾಗುವದಕ್ಕೆ

ಇವರಾರೂ 'ಚರಿತ್ರೆ'ಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕಲ್ಪಿತ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆ.ಎಸ್. ನಿಸಾರ್ ಅಹ್ಮದ್ ಅವರು 'ಮಾತೃವಂದನ', 'ಕನ್ನಡ ರಾಜೇಶ್ವರಿ' ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೆ 'ಮುಸ್ಲಿಂ' ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಸೇರ್ಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯದ ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜರ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಸೇರ್ಪಡೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

'ಗತ ಇತಿಹಾಸದ ಶತ ಅಭಾಸದ ಹತಶೇಷದ ಅಳಲಂತಿರುವೆ' ಎಂಬ ಸಂಕಟವನ್ನು ನಿವೇದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. 'ಅಂಟು ಮೆತ್ತಿಸಿಯೋ ಅಥವಾ ಚಿನ್ನ ಲೇಪಿಸಿಯೋ ಇವರು ಹುಳುಕನ್ನು ಮರೆಗೊಳಿಸಿ ಥಳಕಾಗಿ ಮೆರೆಸುವರು' ಎಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ತಿರುಚುವಿಕೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮಯೂರ ಶ್ರೀ ಪುಲಿಕೇಶಿ ಹರ್ಷವರ್ಧನ ಕೃಷ್ಣ
ದೇವ ಕೆಳದಿನ ಅರಸು ಧೀರ ಟಿಪ್ಪು (ಹಿರಿಮೆ)
ಸೂಫಿ ಸಂತರ ಯೋಗಿ ಮಹಂತರ
ಮಹಿಮಾ ಸ್ರೋತದಿ ಮಿಂದು ನಿರಂತರ (ಮಾತೃವಂದನೆ)

ಮುಂತಾಗಿ ಭಾರತದ ಗತಕ್ಕೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಂ.ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರು 'ಇಂದು ನಮ್ಮೀ ನಾಡು-೩' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಸನಾತನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರೂ ನಂತರದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಪುನರುತ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಕಟಿಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಚೆನ್ನವೀರ ಕಣವಿಯವರು ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಗತದ ಹುಳುಕುಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತ

ಬದಿಯಲ್ಲೆ ಬೆಳೆದು ನಿಂತಿದೆ ಸ್ವಾಮಿ

ಸನಾತನ ವೃಕ್ಷ

ಸುತ್ತ ಮುತ್ತೂ ಹಸಿರು ಪೈರು ಮೊಳೆದಂತಿಲ್ಲ

ಅಷ್ಟು ವರ್ತುಲ ಜಾಗ ಇಂದಿಗೂ ರುಕ್ಷ

ಎಂದು ಕೋಮುವಾದದ ಪ್ರಾಚೀನ ರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲರು 'ಜೀವನ ಜಾತ್ರೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಗತವು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದಿರುವ ದುರಂತದ ಚಿತ್ರಣ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಬಡತನದ ಬಸಿರಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳಿ ಬಂದಿಹುದು

'ಉತ್ತುಂಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ವಿಕೃತರೂಪ

'ಭಾರತಕೆ ವರ'ವಾದ ಅನವರತ ಶಾಪ

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ತಾಳ್ಯ ಅವರ ಸಿಂಧೂ ನದಿಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಕವಿತೆಯು ಸನಾತನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಂಡಾಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಭಾರತದ ಕೋಮುವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಹಲವಾರು ಕವಿತೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಹೊರೆಯಾಲ ದೊರೆಸ್ವಾಮಿಯವರು 'ಈ ಚರಿತ್ರೆ ನಮ್ಮದಲ್ಲ' ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಂಬಣ್ಣ ಅಮರಚಿಂತ ಅವರು 'ಕೋಟೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರ್ಮಾಪಕರು ದುಡಿಯುವ ಜನವೆಂಬ ಆಶಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತ ರಾಜನಿಷ್ಟ, ಮತನಿಷ್ಟ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆರ್.ವಿ.ಭಂಡಾರಿಯವರ 'ಇತಿಹಾಸ' ಈ ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿದೆ.

ನೇಗಿಲ ಮೊನೆಯಿಂದ ಇತಿಹಾಸ ಕೊರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿತು

ಆದರೆ ಕಿರೀಟದೊಜ್ರದ ಮೊನೆಯಿಂದ ಎಂದು ಕಲಿಸಿದರು ನಮಗೆ

ಗೆಯ್ಮೆಯ ಕೈಯಿಂದ ಇತಿಹಾಸ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು

ಆದರೆ ಪುರೋಹಿತರ ಮಂತ್ರದಿಂದ ಎಂದು ಕಲಿಸಿದರು ನಮಗೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ವೈರವನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಕೋಮುವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಹಲವಾರು ನೆಲೆಗಳಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ, ಒಡೆದು ಹಾಕುವ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಮೆರೆದಿದೆ.

೩.೨ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣ

ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಹಾಗೂ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಚೋದನೆಗೆ ದೊಡ್ಡ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದು ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆ ವಿಕೃತೀಕರಿಸಿದ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಚರಿತ್ರೆ. ಜೇಮ್ಸ್ ಮಿಲ್ ಈ ಕಾಲವನ್ನು "ಮುಸ್ಲಿಂಯುಗ" ಎಂದು ಕರೆದ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಾರ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯಸ್ಥಾಪನೆಗಾಗಿ ಬಂದ ಅರಬ್ಬರು, ತುರ್ಕರು ಹಾಗೂ ಆಫಘನ್ನರನ್ನು, ಯವನರು, ತುರುಷ್ಕರು, ಅಫಘನ್‌ರು ಮುಂತಾಗಿ ಅವರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಾಗೂ ಜನಾಂಗಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅವರನ್ನು ಕೂಡ 'ಒಂದು ಧರ್ಮ, ಒಂದು ದೇಶ, ಒಂದು ಜನಾಂಗ'ದ ಏಕಾಕಾರಿ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡಲು ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಮಿಲ್‌ನ ವರ್ಗೀಕರಣ ವರವಾಯಿತು. 'ಹಿಂದೂ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪಿತ ಏಕಾಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ 'ಮುಸ್ಲಿಂ' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಏಕಾಕಾರವನ್ನು ಆತ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮುಸ್ಲಿಂ ಚರಿತ್ರಕಾರರ ಮತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳು, ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಒಡೆದಾಳುವ ನೀತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕಟ್ಟಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ನೆರವಾದವು. 'ಹಿಂದೂ' 'ಮುಸ್ಲಿಂ' ಎಂಬ ಪದಗಳು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಅವುಗಳನ್ನು ಇಡೀ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ಅವುಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿ ಮತೀಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಲಾಯಿತು. ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಒಂದು ಏಕಾಕಾರಿ ಸಮೂಹವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಯಿತು. ಅವರನ್ನು ಅನೇಕ ಅವಗುಣಗಳಿಂದ ರಾಕ್ಷಸೀಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಅವರ ಬರುವಿಕೆಯಿಂದ ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪತನವಾಯಿತೆಂದು ಚಿತ್ರಿಸಲಾಯಿತು. ಸಂಕರಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಅನುಭಾವೀ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಲಾಯಿತು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹಿಂಸೆ ಪ್ರತಿಹಿಂಸೆಗಳನ್ನೇ ಮೌಲ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಲು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಡಾ. ಹರಿಪ್ರಸಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀ ಎಂಬ ಕಲ್ಕತ್ತಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರೊಬ್ಬರು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಿರುಚಿದ ಬಗೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. "ಟಿಪ್ಪುಸುಲ್ತಾನ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಮತಾಂತರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಮೂರುಸಾವಿರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಮಾಡಿಕೊಂಡರು."[೧೫] ಈ ಅಪ್ಪಟ ಸುಳ್ಳು ಹಲವಾರು ವರ್ಷ ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶ, ಬಿಹಾರ, ಓರಿಸ್ಸಾ, ಬಂಗಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲೇಜು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಬೋಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇಂದಿಗೂ ದೇಶದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಾಲೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಪಠ್ಯದವರೆಗೆ ಇಂಥ ಹಲವಾರು ಸುಳ್ಳುಗಳು ತುಂಬಿವೆ. ಬಲಪಂಥೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬರುವ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ ರಚಿಸಿರುವಾಗ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಕೋಮುವಾದೀಕರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇವತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೆಂದರೆ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಕಥಗಳನ್ನು ಭಂಜಿಸುವದು ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರಪಡಿಸುವುದು.

೧. "ಮುಸ್ಲಿಂ" ಎಂಬ ಬಹುಮುಖಿ ಸಮುದಾಯ

ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತೆ 'ಮುಸ್ಲಿಂ' ಎಂಬುದು ಧರ್ಮದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿ ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮದ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡುವ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಮತಾಂಧ ಜನವರ್ಗವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಟರು, ಸುಲ್ತಾನರು, ಆಳರಸರು, ಇದ್ದರು. ಮಂತ್ರಿ, ಸೇನಾಪತಿ, ಮನ್ಸೂಬ್ದಾರ್ ಮೊದಲಾದ ಕುಲೀನ ವರ್ಗದ ಆಡಳಿತ ಸಮೂಹವಿತ್ತು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಬಂದ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳಿದ್ದರು. ಮತಾಂಧ ಉಲೇಮಾಗಳಿದ್ದರು. ಶಿಯಾ-ಸುನ್ನಿಗಳಿದ್ದರು. ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದ ಭಾರತೀಯ ಕೆಳವರ್ಗದ ಬಡ ಜನಸಮೂಹವಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವದರ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಕರ ಕುಲಗಳಿದ್ದವು. ವ್ಯಾಪಾರಿ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಟ ವರ್ಗ ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರದೇಶ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ಮತಾಂತರಿಗಳೂ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಕುಲಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನುಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರು. ಅದೊಂದು ಅಸಂಖ್ಯ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಲೋಕವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೇ ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಸರಮಾಲೆಯೇ ಇದ್ದವು. ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆಂದು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕುಲ ದೇಶಗಳ ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಕಾದಾಡಿದ್ದೇ ಹೆಚ್ಚು. ವ್ಯಾಪಾರಿ ವರ್ಗದ ನಡುವೆಯೂ ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕತೆ ಇತ್ತು. ಅಧಿಕಾರ ಹಂಚಿಕೆಗಾಗಿ ಕುಲೀನ ವರ್ಗದ ಮುಸಲ್ಮಾನರಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿದ್ದವು. ಮತಾಂತರಿಗಳನ್ನು ಕುಲೀನರು ನಾಯಿ ಹಂದಿಗಿಂತಲೂ ಕಡೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರು. "ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಶಿಲೆಗಳನ್ನು ನಾಯಿಗಳ ಗಂಟಲುಗಳೊಳಗೆ ತುರುಕಬಾರದೆಂದು ಅಥವಾ ಹಂದಿಗಳ ಹಾಗೂ ಕರಡಿಗಳ ಕೊರಳ ಸುತ್ತ ಚಿನ್ನದ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಹಾಕಬಾರದೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಕೇವಲ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ, ಉಪವಾಸ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿಗೇನು ಹೇಳಿಕೊಡಬಾರದೆಂದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರೀತಿಯ ಬೋಧಕರಿಗೆ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಆಜ್ಞಾಪಿಸಬೇಕು."[೧೬] ಎಂದು ಬರಾನಿಯು ಫರ್ಮಾನ್ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಕೂಡ ಇಸ್ಲಾಂ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತು. ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮನ್ನಿಸದ ಮೂಲ ಇಸ್ಲಾಂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡೇ ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆಯಿತು. ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿ ಧರ್ಮವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪರಸ್ಪರ ಸೌಹಾರ್ದತೆ, ಕೊಡುತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ನೇಹ ಸಂಬಂಧಗಳು ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಒಳಗಡೆ ಮತಾತೀತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮುಸ್ಲಿಮರು ತಮಗೆ ಸರಿಸಾಟಿಯಾದ ಹಿಂದೂಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿದ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ತಮಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನ ಜಾತಿಗಳ ಮುಸ್ಲಿಂರೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಮದುವೆಗಳು ಮೇಲವರ್ಗದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಹಿಂದೂಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವೇ ಹೊರತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೇಲು ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತಾತೀತ ವರ್ಗೀಯ ಸಾಮರಸ್ಯವಿತ್ತೇ ಹೊರತು ಒಂದೇ ಧರ್ಮದ ನಡುವೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿರಲಿಲ್ಲ.

೨. ಮುಸಲಮಾನರು ದೇಶೀಯರು

ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಯುರೋಪಿಯನ್ನರಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ವಿದೇಶೀಯರು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಮುಂದಿನ ಮಾತೆಂದರೆ ಅವರು ದೇಶಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಬೇಕೆನ್ನುವದು. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಿರುಕನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಲು ಅವರು ವಿದೇಶಿಯರೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅವರು ದೇಶೀಯರು ಎಂಬ ಸರಳ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು.

ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಉದಯವಾಗುವದಕ್ಕಿಂತ ಸುಮಾರು ನಾಲ್ಕು ಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಮೊದಲೇ ಅರಬ್ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಮನ್ನು ಪ್ರಚಾರಪಡಿಸಿದ್ದರು. ಆ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ರಾಜರೂ ಮತ್ತು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ದಲಿತರು ಇಸ್ಲಾಮಿಗೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದರು. ಆಗ ಇಸ್ಲಾಂ ಕೂಡ ಭಾರತೀಯ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಯಿತು. ಘೋರಿ ಮಹಮದ್ ಸತ್ತು ಕುತುಬುದ್ದೀನ್ ಐಬಕ್ ದೆಹಲಿಯ ಸುಲ್ತಾನನಾಗುವ ಮೂಲಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ವಿದೇಶೀಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳು ಭಾರತವನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಾತೃಭೂಮಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸಿದವು.

ನಂತರದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವರಾರೂ ಘಜನಿ ಮಹಮದ್, ಘೋರಿ ಮಹಮದ್‌ಗಳಂತೆ ಸಂಪತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ಲೂಟಿ ಮಾಡಿ ಬೇರೆ ದೇಶಕ್ಕೆ ಹೊತ್ತೊಯ್ಯಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಯಾರನ್ನೇ ಗೆದ್ದರೂ ಎಷ್ಟೇ ಲೂಟಿ ಮಾಡಿದರೂ ಅದು ಭಾರತದ ಸಂಪತ್ತಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಿತು. ಇವರಾರೂ ಇನ್ನೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಇಲ್ಲಿಯ ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಯುರೋಪಿಯನ್ನರಂತೆ ರಾಜಕೀಯ ವಸಾಹತು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ದೇಶದ ಬಂಡವಾಳವನ್ನು ಲೂಟಿ ಹೊಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತವನ್ನು ಗುಲಾಮಗಿರಿಗೆ ತಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರ ಎದೆಗೆ ಗುಂಡು ಹೊಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರಾಜರು ಆಳಿದಂತೆ ಇವರೂ ರಾಜ್ಯಭಾರ ನಡೆಸಿದರು. ಅರಸು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಎಲ್ಲ ಮಿತಿಗಳೂ ಅವರ ಆಡಳಿತಕ್ಕಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವರು ವಿದೇಶಿಯರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳ ಆಡಳಿತದ ಅವಧಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕುಲೀನ ಸಮುದಾಯ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆಸಿತು. ಆರ್ಯರು, ಕುಶಾನರು, ಗುರ್ಜರು, ಹೂಣರು, ಮೌರ್ಯರು ಗುಪ್ತರು ಮೊದಲಾದವರಂತೆ ದೇಶವನ್ನಾಕ್ರಮಿಸಿ ಇಲ್ಲಿಯೇ ರಾಜ್ಯಭಾರ ಮಾಡಿ ಇಲ್ಲಿಯವರೇ ಆದರು. ಅವರಿಗೆ ಭಾರತೀಯರೆಂದು ಕರೆವ ಚರಿತ್ರೆ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ವಿದೇಶೀಯರೆನ್ನುವುದು ಅಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿದೆ. ತುರ್ಕರ ಕುಲಸಂಬಂಧಿಗಳಾಗಿ ಅವರಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಬಂದ ರಜಪೂತರನ್ನು ವಿದೇಶೀಯರೆನ್ನ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಮಾರು ಒಂದು ಸಾವಿರ ವರುಷಗಳಿಂದ ಅವರು ಭಾರತದ ನಾಗರಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ರಾಜ್ಯದ ರಕ್ಷಣೆಯ ಉದ್ದೇಶದ ಜೊತೆಗೆ ಬ್ರಿಟೀಷರನ್ನೆದುರಿಸಲು ದೇಶೀ ರಾಜರನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದು ಹೈದರ್ ಮತ್ತು ಟಿಪ್ಪುಸುಲ್ತಾನ.

"ಬ್ರಿಟೀಷರೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ದೇಶೀ ಅರಸರ ವಿರುದ್ಧ ಯುದ್ಧ ಮಾಡದ ರಾಜರೆಂದರೆ ಟಿಪ್ಪು ಮತ್ತು ಹೈದರ್ ಮಾತ್ರ."[೬] ವಿದೇಶಿಯರನ್ನು ದೇಶ ಬಿಟ್ಟು ಹೊಡೆದೋಡಿಸಲು ಪ್ರಾಣ ಇರುವವರೆಗೂ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಒತ್ತೆ ಇಟ್ಟು ಹೋರಾಡಿದ ಏಕೈಕ ರಾಜ ಟಿಪ್ಪು. ೧೮೫೭ರ ದಂಗೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಎಲ್ಲ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಮತೀಯತೆಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಮರೆಂಬ ಏಕೈಕ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿದೇಶೀಯರೆನ್ನುವದು ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿದೆ.

೩. ಮುಸ್ಲಿಮರ ರಾಕ್ಷಸೀಕರಣ

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾಸ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಭೌತವಾದಿ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ರಾಕ್ಷಸೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಯಿತು. ಮೊದಲು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜರನ್ನು ರಾಕ್ಷಸೀಕರಿಸಲಾಯಿತು, ಅದನ್ನು ಆ ಕಾಲದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಯಿತು. ನಂತರ ಸಮಕಾಲೀನ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಆ ರಾಕ್ಷಸತ್ವವನ್ನು ವರ್ಗಾಯಿಸಲಾಯಿತು. ಸಮಕಾಲೀನ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ರಾಕ್ಷಸೀಕರಿಸಲು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಲ್ಪಿತ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮೊರೆ ಹೋಗಲಾಯಿತು. ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ರಾಕ್ಷಸೀಕರಿಸಿ ಅವರ ವಿರುದ್ಧ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಈ ವಿಧಾನ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನೂ ರಾಕ್ಷಸೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದ ಹಿಂದೂ ಕೆಳವರ್ಗಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮುಸ್ಲಿಮರ ರಾಕ್ಷಸೀಕರಣದ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹಿಂದೂ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ನಾಶ

ಮುಸ್ಲಿಂ ಅರಸರು ಆಕ್ರಮಣಕಾರರು, ಅವರು ಹಿಂದೂ ವಿರೋಧಿಗಳು, ಮತಾಂಧರು. ಹೀಗಾಗಿ ಹಿಂದೂ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅಪವಿತ್ರೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಕೋಮುವಾದದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಧರ್ಮಾಂಧರನ್ನಾಗಿಸಲು 'ದೇವಸ್ಥಾನ ನಾಶ'ದಂಥ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಘಜನಿ ಮಹಮದ್ ತನ್ನ ದಂಡಯಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಔರಂಗಜೇಬನು ವಿಶ್ವನಾಥ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಏಕಪಕ್ಷಿಯವಾಗಿ ಆಯ್ದು ಕಟ್ಟಿದ ಚರಿತ್ರೆ. ಧರ್ಮ ಬೇಧವಿಲ್ಲದೇ ಅರಸರು ದಾಳಿ ಮಾಡಿದ ಪ್ರದೇಶದ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮರಾಠರು ಶೃಂಗೇರಿಯ ಮಠವನ್ನು ಧ್ವಂಸಮಾಡಿದ್ದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಟಿಪ್ಪು ಸುಲ್ತಾನ ದಾನದತ್ತಿ ನೀಡಿದ್ದ. ಔರಂಗಜೇಬ ಗೋಲ್ಕಂಡದ ಜುಮ್ಮಾ ಮಸೀದೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದ್ದ. ಪರ್ಮರಾಜ ಸುಭಟವರ್ಮ ಗುಜರಾತ್‌ದ ದಭೋಯ್ ಹಾಗೂ ಕ್ಯಾಂಬೆ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿದ್ದ. "ಮೊಗಲ್ ಸೈನ್ಯ ಬಾಗ್ದಾದ್ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ಒಂದು ವಾರದ ದಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಲಕ್ಷ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಸತ್ತರು. ಆ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೇ ದೇದೀಪ್ಯಮಾನವಾಗಿತ್ತು.

ಈ ಮಾರಣಾಂತಿಕ ಆಘಾತದಿಂದ ಮತ್ತೆಂದೂ ಸುಧಾರಿಸಲಿಲ್ಲ."[೧೮] ಘಜನಿ ಮಹ್ಮದ್ ಸೋಮನಾಥ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವ ಮೊದಲು ಮುಲ್ತಾನಿನ ಮಸೀದಿಯನ್ನು ಧ್ವಂಸಗೊಳಿಸಿದ್ದ. ಘಜನಿಯ ಸೋಮನಾಥ ದೇವಾಲಯದ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಥಾನೇಶ್ವರ ಆನಲ್‌ಪಾಲ್ ಎಂಬ ಹಿಂದೂ ದೊರೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ್ದ. ಘಜನಿಯ ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೋಮನಾಥ ದೇವಾಲಯದ ಆಕ್ರಮಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ದಂಡನಾಯಕರಿದ್ದರು. ಕಾಶ್ಮೀರದ ದೊರೆ ಕಲ್ಹಣ ಹಣದ ಕೊರತೆಯಾದಾಗ ತನ್ನದೇ ರಾಜ್ಯದ ನಾಲ್ಕು ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಲೂಟಿ ಮಾಡಿದ್ದ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ 'ವಿಗ್ರಹ ಮೂಲೋತ್ಪಾಟಕ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರಿಯನ್ನೇ ನಿಯಮಿಸಿದ್ದ. ಹೀಗೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜರ ವಿಗ್ರಹಭಂಜನೆಯ ಅನೇಕ ಕಥನಗಳು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಮೇಲಿನ ನಿದರ್ಶನಗಳು ವಿಗ್ರಹನಾಶ ಹಾಗೂ ದೇವಾಲಯದ ಲೂಟಿಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ದ್ವೇಷಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಪ್ರಭುಗಳು ಹಿಂದೂ – ಮುಸ್ಲಿಂ ಬೇಧವಿಲ್ಲದೇ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ದೇವಾಲಯಗಳು ಸಂಪತ್ತಿನ ತಾಣವಾಗಿದ್ದವು. ಹೀಗಾಗಿ ದಾಳಿಕೋರ ಹಾಗೂ ಲೂಟಿಕೋರ ಪ್ರಭುಗಳ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ದೇವಾಲಯಗಳು ಶತ್ರುರಾಜನಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡುವ ರಾಜತ್ವದ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಹೀಗಾಗಿ ದೇವಾಲಯದ ನಾಶ ದಿಗ್ವಿಜಯದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿತ್ತು. ಅನುಮತಿ ಇಲ್ಲದೇ ಕಟ್ಟಿದ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು, ಅವಿಧೇಯ ರಾಜನನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಲು ಅವನ ಪ್ರದೇಶದ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು, ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾಶಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ದೇವಾಲಯ ನಾಶದಂಥ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ರಿಯೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸಹನೀಯತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಬಹುದೆಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಬಾಬರನು ತನ್ನ ಉಯಿಲಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಸೇರಿದ ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪೂಜಾಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಬೇಡ ಎಂದು ಮಗನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದ್ದ ದೇವಾಲಯ ನಾಶದಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮತೀಕರಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ತಂತ್ರವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅದು ಮುಸ್ಲಿಂ ಅರಸರು ನಾಶಪಡಿಸಿದ ಹಿಂದೂ ದೇವಾಲಯಗಳ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಮೇಲ್ಕಾಣಿಸಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದ ಮೂಲ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾದ 'ವಿಗ್ರಹಭಂಜನೆ'ಯನ್ನು ಲಗತ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಕಂದಾಯವನ್ನು ಸುಲ್ತಾನನಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸದೇ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ನೆಲದಲ್ಲಿ ಹೂಳಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಗೋಲ್ಕೊಂಡದ ಜುಮ್ಮಾ ಮಸೀದಿಯನ್ನು ಔರಂಗಜೇಬನು ನಾಶಪಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತದೆ. ಘಜನಿ ಮಹಮದ್ ನಾಶ ಮಾಡಿದ ಮುಲ್ತಾನಿನ ಮಸೀದಿ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಔರಂಗಜೇಬನು ಹಿಂದೂ ರಾಣಿಯೊಬ್ಬಳ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಾಚಾರ ನಡೆದು ದೇವಾಲಯ ಅಪವಿತ್ರೀಕರಣಗೊಂಡಿತೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವನಾಥ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿದ ಕಾರಣವನ್ನೂ, ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಸಾಗಿಸಿದ ವಾಸ್ತವವನ್ನೂ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಔರಂಗಜೇಬನು ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ನೀಡಿದ ದಾನದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರೆಯದೇ ನೆಲೆಯಿಂದ

ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕಿದೆ. "ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಗಳು ಎಷ್ಟು ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ದಾನದತ್ತಿಗಳನ್ನು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೂ ಹಿಂದೂ ದೊರೆಗಳು ಎಷ್ಟು ಮಸೀದಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ದಾನದತ್ತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಪಾಸಿಟಿವ್ ಆದ ಮನೋಧರ್ಮದಿಂದಲೂ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕಿದೆ."[೧೯] ಉಜ್ಜಯನಿಯ ಮಹಾಕಾಲೇಶ್ವರ, ಚಿತ್ರಕೂಟದ ಬಾಲಾಜಿ ಮಂದಿರ, ಗೌಹಾತಿಯ ಉಮಾನಂದ ಮಂದಿರ, ಶತರಂಜಿಯ ಜೈನಬಸದಿ ಹಾಗೂ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಗುರುದ್ವಾರಗಳಿಗೆ ಆತ ನೀಡಿದ ದಾನದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಹಾಗೂ ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಬೌದ್ಧ ಹಾಗೂ ಜೈನ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಗೆ ಭೇಟಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವದನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಭಾರತ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ 'ಮತಾಂಧ' ಎಂಬ ಬಿರುದನ್ನು ಮರು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಡಾ. ಬಿ.ಎನ್. ಪಾಂಡೆಯವರು ೧೯೭೭ ಜನೇವರಿ ೨೯ ರಂದು ಸಂಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಔರಂಗಜೇಬನ ಆದೇಶ ದಾನದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹಾಗೂ ಬ್ರಿಟೀಷರ ವಿಚ್ಛಿದ್ರಕಾರಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಿದಾಗ ಸಂಸತ್ತಿಗೆ ಸಂಸತ್ತೇ ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಗೊಳಗಾಯಿತಂತೆ. ಈ ಘಟನೆ ನಡೆದು ಮೂರು ದಶಕಗಳು ಕಳೆದರೂ ಇಂದಿಗೂ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಮತಾಂಧ ಔರಂಗಜೇಬ' ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರ್ಮತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಡಾ. ಪಾಂಡೆಯಂಥವರು ಅನುಸರಿಸಿದ ಮಾರ್ಗ ರೋಮಾಂಚನಕಾರಿಯಾದುದು. ಆ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಇಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕಲೋಕ ಮುಂದುವರೆಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಒತ್ತಾಯದ ಮತಾಂತರ

"ಭಾರತದ ಬಡಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವದೇಕೆ? ಅವರನ್ನೆಲ್ಲ ಕತ್ತಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸಿಲಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಮೂರ್ಖತನ. ಜಮೀನ್ದಾರರಿಂದ ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತರಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆಯಲು ಅವರು ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿರಬೇಕು."[೨೦] ಎಂದು ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರು. ವಿವೇಕಾನಂದರ ಭಾವಚಿತ್ರವನ್ನು ಹೊತ್ತು ಮೆರೆಸುವ ಹಾಗೂ ಅವರನ್ನು 'ಹಿಂದುತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದಕ'ರೆಂಬಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೋಮುವಾದ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಇಂಥ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬದಿಗೆ ಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಖಡ್ಗದ ಬಲದಿಂದ ಆರ್ಥಿಕ ಆಮಿಷಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ತೆರಿಗೆಯ ಭಾರದಿಂದ ಹಿಂದೂ ಜನತೆಯನ್ನು ಮತಾಂತರಿಸಲಾಯಿತೆಂದೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯದ ರಾಕ್ಷಸೀಕರಣದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆ. ಬಾಬರನು ತನ್ನ ಉಯಿಲಿನಲ್ಲಿ "ಖಡ್ಗ ಮತ್ತು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗಿಂತ ಉಪಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಇಸ್ಲಾಂ ಪ್ರಸಾರವಾಗುತ್ತದೆ"[೨೧] ಎಂದು ಹುಮಾಯುನನಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡಿದ್ದ. ಖಡ್ಗ ಮತ್ತು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ಈ ಉಯಿಲು ಸುಳಿವು ನೀಡುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಉಪಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರೀತಿಯ ಮತಾಂತರ ಬಹುಪಾಲು ಮುಸಲ್ಮಾನ ಪ್ರಭುಗಳ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳಿಂದ ಊರಹೊರಗಿನ ಕೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ನರಕಸದೃಶ್ಯವಾದ ಬದುಕನ್ನು ಸವೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳಿಂದ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಜನಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಇಸ್ಲಾಂ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸುಖವನ್ನು

ನೀಡಿತು. "ನಗರದ ಹೊರವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸಿಕೊಂಡು ನಿಕೃಷ್ಟ ಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಇವರಿಗೆ ತುರುಕರ ಆಗಮನದಿಂದ ನಗರದ ಒಳಗೆ ಜೀವಿಸುವ ಅವಕಾಶ ಲಭ್ಯವಾಗಿತ್ತು."[೨೨]

"ಬಂಗಾಳ ಮತ್ತು ಕಾಶ್ಮೀರದ ಶೋಷಿತ ರೈತರ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಭಾಗ ಕೂಡ ಇದೇ ದಾರಿ ಹಿಡಿಯಿತು."[೨೩] ಮುಸ್ಲಿಂ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯ ಆರಂಭದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಾಕಾಂಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹಿಂದೂ ಕುಲೀನ ವರ್ಗ ಮತಾಂತರಗೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಜಾತಿ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ತುತ್ತಾಗಿ ಬಹುಪಾಲು ಮತಾಂತರ ನಡೆದಿರುವದು ನಿರ್ವಿವಾದ. ಟಿಪ್ಪು ಒತ್ತಾಯದ ಮತಾಂತರ ಮಾಡಿಸಿದ ಎಂದು ಆರೋಪವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊಡಗಿನ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಒಂದು ಸಮೂಹ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಟಿಪ್ಪು ಅವರನ್ನು 'ಮತಾಂತರವಾಗುವುದೇ ಆದರೆ ಬಾದಷಹನ ಧರ್ಮಕ್ಕೇಕೆ ಮತಾಂತರವಾಗಬಾರದು?" ಎಂದು ಮನವೊಲಿಸಿದ್ದು ಇದರಲ್ಲಿ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಹಾಗೂ ಮತಾಂಧತೆಗಿಂತ ಸ್ವಮತ ಪ್ರಚಾರದ ನಿಷ್ಠೆ ಇದೆ. 'ಜಸಿಯಾ' ಎಂಬ ತೆರಿಗೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿ ಕಿರುಕುಳ ಕೊಡುವದರ ಮೂಲಕ ಮತಾಂತರಿಸಲಾಯಿತೆಂಬ ಆರೋಪದಲ್ಲಿ ಹುರುಳಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

"ಬಂಡಾಯ ಎಬ್ಬಿಸಿದವರನ್ನು ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠೆ ತೋರದವರನ್ನು ಇನ್ಯಾವುದೇ ಅಪರಾಧ ಎಸಗಿದವರನ್ನು ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು." ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ಒಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯ ಆಯಾಮವಿದೆ. ಆದರೆ ಆಳದಲ್ಲಿ ಮತ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಮತದವರು ಸ್ವ–ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ, ಸ್ವ–ರಾಜ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಠರು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಈ ಬಗೆಯ ಮತಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಗಲ್ಲಿಗೇರಿಸುವದರ ಬದಲಾಗಿ ಸ್ವಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬದುಕಲು ಅವಕಾಶ ನೀಡುವ ಈ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯತೆಯೂ ಇದೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹರಣದ ದೌರ್ಜನ್ಯವೂ ಇದೆ.

ಮತಾಂತರದ ಹಕ್ಕನ್ನೇ ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಕೋಮುವಾದವು ಕೆಲವು ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ ವಿರೋಧಿ ಕಾನೂನನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಭಾರತದ ಮತಧರ್ಮಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಲ್ಪನೆ ಇರುವವರ್‍ಯಾರೂ ಮತಾಂತರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಿರುಚುವವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇದು ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯ. ವರ್ತಮಾನದ ಕೋಮುವಾದಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮತಾಂತರವನ್ನು ವಿಕೃತವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

೪. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯ

ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧ ಆಳುವವರ್ಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತಾತೀತವಾದ ಪ್ರಭುನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜರುಗಳನ್ನು ಅವರವರ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳ ವಾರಸುದಾರಂತೆಯೇ ಧರ್ಮದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರ ಮಧ್ಯ ಯುದ್ಧಗಳು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು ಎಂಬಂತೆ

ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ಧರ್ಮಯುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿವರಗಳೂ ಕೂಡ ಕೋಮುವಾದದ ಕುತರ್ಕಗಳನ್ನು ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಟಿಳಕರು 'ಶಿವಾಜಿಯ ಜಯಂತಿ'ಯನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದಾರಭ್ಯ ಶಿವಾಜಿಯನ್ನು ಹಿಂದುತ್ವದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ರೂಪಿಸಲಾಯಿತು. ಆತ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನಾಯಕನಾದ. ಮಹಾ ಮುಸ್ಲಿಮ ದ್ವೇಷಿಯಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ. ಆದರೆ ಶಿವಾಜಿಯ ವಂಶವು ಆತನ ಅಜ್ಜನ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಇಸ್ಲಾಮ ಸಂತರೊಂದಿಗೆ ಗೌರವದ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಶಾಹಜಿ, ಷರಫಜಿ ಎಂಬ ಮುಸ್ಲಿಂ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಆತ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದ. ಶಿವಾಜಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಕುರಾನ್‌ಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ಗೌರವ ಹೊಂದಿದ್ದ ಎಂದು ಬಷಿರುದ್ದೀನ್ ಅಹಮದ್, ಎಂ.ಎಫ್. ಅಬ್ದುಲ್ ಅಲಿ ಮೊದಲಾದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಚರಿತ್ರಕಾರರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಶಫಿಖಾನ್ ಎಂಬ ಮುಸ್ಲಿಮ ಲೇಖಕ ಶಿವಾಜಿಯ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಶಿವಾಜಿಯ ಅಂಗರಕ್ಷಕ ಮಹಾನಿ ಮಹತರ್, ವಿದೇಶಾಂಗ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ ಮುಲ್ಲಾ ಹೈದರ್, ಸೇನಾಪತಿಗಳಾದ ದೌಲತ್ಖಾನ್ ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧಿಮಿಶ್ರಿ ಮುಸ್ಲಿಮರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಶಿವಾಜಿ ತಾನು ನಿತ್ಯ ಆರಾಧಿಸುವ ಜಗದೇಶ್ವರಿ ದೇವಾಲಯದೆದುರೇ ಮುಸಲ್ಮಾನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮಸೀದಿ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದನಂತೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ ಶಿವಾಜಿ ಹಾಗೂ ಅಫ್ಜಲ್‌ಖಾನರ ನಡುವಣ ರಾಜಕೀಯ ವೈಷ್ಯಮವೊಂದನ್ನೇ ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಟಿಪ್ಪುವಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಆತನ ದಂಡನಾಯಕ ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಹಾಗೂ ಮಂತ್ರಿ ಪೂರ್ಣಯ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. ೧೫೬ ಹಿಂದೂ ಮಂದಿರಗಳಿಗೆ ಆತ ದಾನದತ್ತಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ. ಶೃಂಗೇರಿಯ ಮಠದ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೊಂದಿಗೆ ಸೌಹಾರ್ದಯುತ ಪತ್ರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ. ಶಿವಾಜಿಯ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗಿ ಧ್ವಂಸವಾಗಿದ್ದ ಶೃಂಗೇರಿ ಮಠಕ್ಕೆ ಕಾಯಕಲ್ಪ ನೀಡಿದ್ದ. ಯಾರನ್ನು ಕುರಿತು ಕೋಮುವಾದ 'ಹಿಂದೂವೀರ' ಮತ್ತು 'ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತಾಂಧ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಾಗಿದ್ದರು.

ಪೃಥ್ವಿರಾಜ ಚೌಹಾಣ್, ವಿಜಯನಗರ ಹಾಗೂ ಶಿವಾಜಿಯ ಸೈನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮ ಸೈನಿಕರು ಸೇನಾಪತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಸೈನಿಕ ತುಕಡಿಗಳಿದ್ದವು. ಮೊಗಲ್ ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿ ರಜಪೂತ ಸೇನಾಪತಿ ಇದ್ದ. ಬಹ್ಮನಿ, ಘಜನಿ ಸೇನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಸಿಪಾಯಿಗಳಿದ್ದರು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ 'ಜೋಳವಾಳಿ' ಪದ್ಧತಿಯ ಮತಾತೀತ ರೂಪವನ್ನು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಹಿಂದೂ ರಾಜರು ಮುಸ್ಲಿಮ ರಾಜರ ಪರವಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಮ ರಾಜರು ಹಿಂದೂ ರಾಜರ ಪರವಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಕ್ಬರ ಮತ್ತು ಮಾನ್‌ಸಿಂಗ ಮಿತ್ರರಾಗಿದ್ದರು. ರಾಣಾಪ್ರತಾಪ ಮತ್ತು ಹಕೀಂಶೂರ್‌ರೊಂದಿಗೆ ಕಾದಾಡಿದ್ದರು. ಔರಂಗಜೇಬ್ ಮತ್ತು ಮಿರ್ಜಾರಾಜಾ ಜೈನಸಿಂಗ್‌ರ ಮಿತ್ರಕೂಟವನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಶಿವಾಜಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೇನಾಪತಿಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ್ದ.

ದೆಹಲಿಯ ಸುಲ್ತಾನರು ಬಂಗಾಳ, ಗುಜರಾತ, ಬಿಜಾಪುರ, ಗುಲಬರ್ಗಾಗಳನ್ನು ಆಳಿದ ಸುಲ್ತಾನರ ವಿರುದ್ಧ ಕಾದಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರು ನೇಪಾಳ, ಓರಿಸ್ಸಾಗಳ ಹಿಂದೂ ರಾಜರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವಿಜಯನಗರದ ರಾಮರಾಯ ಹಾಗೂ ಅಲಿ ಆದಿಲ್‌ಶಾಹಿಗಳು ಸೇರಿ ಅಹ್ಮದ್‌ನಗರದ ಸುಲ್ತಾನರ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಶಿವಾಜಿಯ ದಕ್ಷಿಣದ ದಂಡಯಾತ್ರೆಯು ಕೆಳದಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಬಹುತೇಕ ಹಿಂದೂಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಇತ್ತು.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಅಥವಾ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಭುತ್ವ ಪೂರ್ವ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತನಿಷ್ಠೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುಗಳು ಅನ್ಯಧರ್ಮದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಸಂಹಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸೆಗೆ ಇಳಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಪ್ರಭುವರ್ಗ ಮತನಿಷ್ಠೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅನ್ಯ ಧರ್ಮದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿತ್ತು. ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಗಾದ ಗತಿಗೆ ಮತೀಯ ನಿಷ್ಠೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅರಸುಗಳ ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮನಿಷ್ಠೆಗಿಂತ ಪ್ರಭುತ್ವನಿಷ್ಠೆಯೇ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ನಿಷ್ಠೆಯಲ್ಲಾದ ದ್ರೋಹಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಾತೀತವಾದ ಶಿಕ್ಷೆ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವಿದ್ದಂತೆ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಬಂದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಭಾರತದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯು ಆರ್ಥಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದ್ದು, ಮುಸಲ್ಮಾನ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಕೇವಲ ಮತೀಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಉಲೇಮಾಗಳು ಮತಾಂಧರಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಅವರ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಕಡಿಮೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅಥವಾ ಭಾರತದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಭುತ್ವ ಆ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮತದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಿತ್ತೇ ಹೊರತು ಸಮಾಜದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಆಡಳಿತದ ವಲಯಗಳಿಗಲ್ಲ.

ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ವರ್ಗಮಿತಿಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಅದು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ಇದು ಇನ್ನಷ್ಟು ಪ್ರಬಲಗೊಳಿಸಿತು. ಹಿಂದೂ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಮ ಕುಲೀನವರ್ಗಗಳು ಆಡಳಿತ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಒಪ್ಪಂದದಂತೆ ಇದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಶ್ರಮದ ಮಿಗುತಾಯವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಧರ್ಮಾತೀತವಾಗಿ ಆಳುವವರ್ಗವು ಸಂಯೋಜನೆಗೊಂಡಿತು.

ಟಿಪ್ಪುವಿನ ಹಿಂದೂ ಸಿಪಾಯಿ ಹಾಗೂ ಶಿವಾಜಿಯ ಮುಸ್ಲಿಮ ಸಿಪಾಯಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಗೆ ತಮ್ಮ ಜೀವಗಳನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವದನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದು ಅಮಾನವೀಯವಾದದ್ದು. ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುನಿಷ್ಠವಾಗಿದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ನಿಷ್ಠೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವ–ಧರ್ಮನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಅದನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಸಿ ಬಹುಧರ್ಮೀಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇದು ಮುಸ್ಲಿಂ

ಧರ್ಮದ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಆಗಮನದಿಂದ ಭಾರತದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ಮುಖ್ಯ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಪ್ರಗತಿಪರ ರೂಪವು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಭುಗಳು ಭಾರತದ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ಮತಾಂತರಿತ ಕೆಳಜಾತಿಯ ವರ್ಗ 'ಇಸ್ಲಾಮಿ'ನಲ್ಲಿ ಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನನುಭವಿಸಿದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕೆಳಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಯಿತು. ಶ್ರಮವರ್ಗದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮಿಗುತಾಯ ಹಂಚಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಾಗಲೀ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಲಕರಣೆಗಳ ಬದಲಾವಣೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಾಗಲೀ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ವರೆಗೂ ಸ್ಥಗಿತ ಸಮಾಜವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ.

ಆದರೆ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಎಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಮತಾಂಧತೆಯ ಕವಚ ತೊಡಿಸಿ ಪ್ರಚೋದನೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡಲು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಈ ಮತಾತೀತ ಸಾಮರಸ್ಯ ಪರಿಪೂರ್ಣವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

೫. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕರದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ

ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗಮದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ದಾರಾಶಿಕೊ ಹೇಳುವಂತೆ ಎರಡು ಸಾಗರಗಳ ಸಂಗಮ. ವಿಜ್ಞಾನ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಭಾಷೆ, ಸಂಗೀತ, ಶಿಲ್ಪ, ನೃತ್ಯ, ಉಡುಗೆ–ತೊಡುಗೆ, ಅಡುಗೆ ಹೀಗೆ ಬದುಕಿನ ಹಲವಾರು ರಂಗಗಳಲ್ಲಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಧನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಎರಡು ನಾಗರಿಕತೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದವು. ಪರಸ್ಪರ ಕೊಡುವ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಗಾಧ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು. ಈ ಮುಖಾಮುಖಿ ಮತ್ತು ಕರ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಹೊಸ ಶೋಧಗಳು ನಡೆದವು. ಈಜಿಪ್ತ್, ಅರೇಬಿಯಾ, ಪರ್ಷಿಯಾ, ಇರಾಕ್, ಆಫಘನ್ ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಹಲವು ಧಾರೆಗಳು ಭಾರತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವು. ಪ್ರದೇಶ, ಜನಾಂಗ, ಧರ್ಮ ಭಾಷೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಧಾರೆಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಮುಖಾಮುಖಿ ಹಾಗೂ ಸಂಕರಗಳನ್ನು ಅಸಂಖ್ಯ ನದಿಗಳ ಸಂಗಮ ಎನ್ನುವದು ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ 'ಸಂಕರ ಸಂಗಮ'ಕ್ಕೆ ಭಾರತದ ನೆಲ ಆಧಾರವಾಯಿತು. 'ಭಾರತೀಯ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಗಳು' ಮೈದಾಳಿದವು. ಕೆಲವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಭಾರತೀಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಂಥದೇ ಧರ್ಮ, ಭಾಷೆ, ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದವೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗದಷ್ಟು ಒಂದಾಗಿ ಹೋಗಿವೆ.

ಎರಡು ದೇಶ, ಜನಾಂಗ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದು ಪರಸ್ಪರ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಆ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕೂಡಿ ಬಾಳುವದರ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವ ಸಂಕರಕ್ಕೂ ಅಜಗಜಾಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾರತದ ಪಾಲಿಗೆ ಇದೊಂದು ಸ್ಮರಣೀಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಹಲವು ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜನಾಂಗ, ಭಾಷೆಗಳ ಸಂಕರದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಭಾರತೀಯವೇ ಆಯಿತು.

ಮುಸ್ಲಿಮರ ಆಗಮನದಿಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷಾಂಶ, ರೇಖಾಂಶ, ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರದ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ, ನಕ್ಷತ್ರ ಗುರುತಿಸುವ ವಿಧಾನ, ಜೀಚ್ ಕ್ಯಾಲೆಂಡರ್ ಹಾಗೂ ಯುನಾನಿ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಭಾರತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದವು. ಕಾಗದದ ಬಳಕೆ ಹೊಸ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿತು. ಅಲ್‌ಬರೊನಿ, ಅಲ್‌ಫರಾಬಿ, ಅಲ್‌ವತ್‌ಬಿಯಂಥಹ ಅರಬ್ ಪಂಡಿತರು ವಿಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಅಮೂಲ್ಯ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡಿದರು. ಫಿರ್ದೌಸಿಯಂತಹ ಮಹಾಕವಿಯ 'ಷಾನಾಮ'ಮುಂತಾದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವು. ಅಲ್ಲಾವುದ್ದೀನ್ ಖಿಲ್ಜಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪರ್ಷಿಯಾ ಹಾಗೂ ಅರೇಬಿಯಾದ ಸಂಗೀತ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟು ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಅಮೀರ್ ಖುಸ್ರೋ ಮತ್ತು ನಾಯಕ್ ಗೋಪಾಲ್ ಸೇರಿ ತಬಲಾ ಮತ್ತು ಸಿತಾರ್ ರೂಪಿಸಿದರು. ಅಕ್ಬರನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತಾನ್‌ಸೇನರಂಥ ಧ್ರುವತಾರೆ ಉದಯವಾಯಿತು. ಗಜಲ್, ಲಾವಣಿ, ಠುಮ್ರಿ, ಖವ್ವಾಲಿ, ಧುನ್, ಚತುರಂಗ್, ಮುಂತಾದ ಸಂಗೀತ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾದವು. ದಿಲ್‌ರುಬಾ, ತೌಸ್, ಸಿತಾರ್, ರುಬಾವ್, ಸುರಬಾನ್, ಸುರ್ ಸಿಂಗಾರ್, ತಬಲಾ, ಮುಂತಾದ ವಾದ್ಯಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವು. ಕಥಕ್ಕಳಿ ನೃತ್ಯ ಭಾರತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸದವು. ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಗಳ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಶೈಲಿ ರೂಪ ತಾಳಿತು. 'ಮೊಘಲ್ ಕಲಂ' ಎಂಬ ಚಿತ್ರಕಲೆ ರೂಪ ತಾಳಿತು.[೨೪]

ಮುಸ್ಲಿಂ ಸುಲ್ತಾನರು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಭೇದಭಾವ ಇಲ್ಲದೇ ಎಲ್ಲ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರತಿಭಾವಂತರಿಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿದರು. ಉಡುಗೆತೊಡುಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಕರಶೀಲತೆ ಮೈದಾಳಿತು. ಶಿವಾಜಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಾಪ್‌ಸಿಂಗ್‌ರ ಉಡುಗೆ ಮೊಗಲ್ ಬಾದಶಹಾರ ಉಡುಗೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಮುಸಲ್ಮಾನ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸೇರಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಹೊಸ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆ ಉರ್ದು. ಅದು ಧರ್ಮಾತೀತವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜನ ಭಾಷೆಯಾಗಿತ್ತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅರಬ್, ಪರ್ಷಿಯಾ ಹಾಗೂ ಉರ್ದು ಭಾಷೆಯ ಪದಗಳು ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತು ಹೋಗಿವೆಯೆಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವ್ಯವಹಾರ ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಕ್ಬರ್‌ನ ದೀನ್-ಇ-ಲಾಹಿ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ದಾರಾಶಿಕೋನ 'ಸಮುದ್ರಸಂಗಮ' ಎಂಬ ದಾರ್ಶನಿಕ ಧಾರೆಗಳು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕರದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ.

ಆದರೆ ಈ ಮಹಾಸಂಕರದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಹಾಗೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉತ್ಪನ್ನ. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು

ಹಾಗೂ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಆಂತರಿಕ ಅಸಮಾಧಾನಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಅವು ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಪೋಷಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪೋಷಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಕಲಾ ಸಾಮರಸ್ಯ ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಇವು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ ಬೆಳೆದವು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿದವು. ಹಾಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದ ಬೆಂಬಲನ್ನು ನೀಡಿದವು. ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಈ ರಾಜರು ಯಾಕೆ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುತ್ತಾ ರೆಂಬುದು ಕುತೂಹಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ರಾಜನಾದವನಿಗೆ ಕಲೆಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡುವ ಉದ್ದೇಶವಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಸಕ್ತಿ ಇರಬಹುದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕವನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ತನ್ನ ಪರವಾದ ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಮೂಡಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಒಂದು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಪ್ರಭುತ್ವ ತನ್ನ ದುಗುಡಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಾನೇ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳಲು ಇವು ಮನರಂಜನೆಯ ಸಾಧನಗಳಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ.

ಈ ಸಂಕರಿತ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಲೆಗಳ ಹುಟ್ಟು ಬೆಳವಣಿಗೆ ಉಪಯೋಗ ಮತ್ತು ನಾಶ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಆವರಣದೊಳಗೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಶಿಲ್ಪಕಲೆ, ವಿಜ್ಞಾನ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಸಂಗೀತ, ವಾದ್ಯಗಳಾವವೂ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಬಡವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಮನರಂಜನಾ ಸಾಧನಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭದ್ರತೆಗೆ ಪೂರಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಾಗಿದ್ದವು.

೬. ಅನುಭಾವ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳ ಕಾಲ

ವೈದಿಕ ಪಾರಮ್ಯದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳು ವೈದಿಕೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವು. ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತ ಅನುಭಾವೀ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತಿಚಳುವಳಿಗಳು ಉಗಮವಾದವು. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಮಹಾಯಾನ ಶಾಖೆಯ ಕವಲು ವಜ್ರಯಾನ ಹಾಗೂ ಕಾಪಾಲಿಕ ಪಂಥಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ನಾಥಪಂಥ ಹುಟ್ಟಿತು. ಅರಬ್ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳ ಜತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸೂಫಿಪಂಥದ ಒಂದು ಝರಿ ಭಾರತವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತ್ತಾದರೂ ಚಿಸ್ತಿಯಾ, ಖಾದ್ರಿಯಾ, ನಕ್ಷಬಂದಿಯಾ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಸಿಲ್‌ಸಿಲಾಗಳು ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಸಾರವಾದವು. ಭಾವನಾವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ರೂಪಿತವಾದ ಧರ್ಮಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದ ನಾಥಪಂಥ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದ ಸೂಫಿ ಪಂಥಗಳು ಸಾಮರಸ್ಯ ಸಾಧಿಸಿದ್ದು ಈ ಕಾಲದ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಗೆ ಆನೆಬಲ ಒದಗಿಸಿತು. ಈ ಪಂಥಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಅಸಂಖ್ಯ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ವಾರಕರಿ, ಮಹಾನುಭಾವ, ದತ್ತ ಪಂಥಗಳು, ಅಸ್ಸಾಂನಲ್ಲಿ ಶಂಕರದೇವ, ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಬೀರ, ನಾನಕ ಪಂಥಗಳು ರೂಪ ತಾಳಿದವು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಶರಣ ಮತ್ತು ದಾಸ ಪಂಥಗಳು ಕೂಡ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು 'ಅನುಭಾವ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳ ಕಾಲ' ಎಂದು

ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆಳುವವರ್ಗ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ನಡೆಯುವ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದ ಕೆಳಜಾತಿ ಕೆಳವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಅನುಭಾವಿಕ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದರೆ, ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಹಾಗೂ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಹೊಸ ಜಗತ್ತು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಭಾವಿಕ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವೈವಿಧ್ಯ, ವೈರುಧ್ಯ ಹಾಗೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಅವು ಎತ್ತುವ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅವು ಅನುಸರಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು ಅವುಗಳಿಗೊಂದು ಏಕಸೂತ್ರತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಡಾ. ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಹೇಳುವಂತೆ "ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸದ ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತ ವಲಯದ ಹೊರಗಡೆ ಹಾಗೂ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡಾಯಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಘರ್ಷದೊಳಗೆ ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳು ನಡೆದವು. ಅಂದಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಒಳಗಿನ ಸತ್ವ ಸಾಮಂತಶಾಹಿತ್ವದ ವಿರುದ್ಧದ ಬಂಡಾಯವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಯತಾರ್ಥವಾದ ಒಳ ಹರಳುಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಗೆ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದವೆನ್ನುವದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ"[೨೫].

ಈ ಚಳುವಳಿಗಳ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿದವರು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದವರು ಹಾಗೂ ಇದರ ಫಲಾನುಭವಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಯವರು, ಕೆಳವರ್ಗದವರು, ಮಹಿಳೆಯರು ಹಾಗೂ ಬಡ ಮತಾಂತರಿತ ಮುಸಲ್ಮಾನರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಬಲಗೊಳಿಸಿದಷ್ಟೂ ನಾಥ, ಸೂಫಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಭಕ್ತಿಪಂಥಗಳು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದವು. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಮಹಿಳಾ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲ ಪಂಥಗಳೂ ಉಗ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದವು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹಕ್ಕನ್ನು ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಕಿತ್ತುಕೊಂಡವು. ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಧರ್ಮಬೇಧವಿಲ್ಲದೇ ಈ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಚಳುವಳಿಯ ಕೆಲವು ನಾಯಕರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಲು, ಕೊಲ್ಲಲು ಯತ್ನಿಸಿದವು. ಈ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ನಿರಂತರ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೇ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿತ್ತು.

ನಾಥ, ಸೂಫಿಗಳಂಥ ಗುರುಪಂಥಗಳು ಗುರುಶಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಧರ್ಮಗಳ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮುರಿದುಹಾಕಿದವು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಿಗಿದಿಟ್ಟಿದ್ದ ಹಿಂದೂ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನೊಡ್ಡಿದವು. ಧರ್ಮಾತೀತ, ಜಾತ್ಯಾತೀತ, ಮಾನವ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಇವುಗಳ ತಿರುಳಾಗಿತ್ತು. ಈ ಎರಡೂ ಪಂಥಗಳು ದೇವರನ್ನು ನಂಬಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವರ್ಗ ನರಕಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದವು. ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹವೇ ಎಲ್ಲ

ಸಾಧನೆಗಳಿಗೆ ಆಧಾರ. ಯೋಗ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಾ ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯ ಜ್ಞಾನಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಸಾರಿದವು. ಈ ಕಾಯವಾದಿ ಮತ್ತು ಭೌತವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಕರ್ಮಠತನಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದವು. ಈ ಎರಡೂ ಪಂಥಗಳ ನಡುವೆ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ತಾತ್ವಿಕ ಹಾಗೂ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಕೊಡುಕೊಳೆ ನಡೆಯಿತು. ಇವು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕೆಳಜಾತಿವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದವು. ಇವುಗಳ ತತ್ವ, ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸಾರದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ 'ಗುಪ್ತತೆ' ಇದೆ. "ಬಹುಶಃ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ತಟ್ಟನೇ ಅರಿವಾಗದ ಆದರೆ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅರಿವಾಗುವ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಭಾಷೆಯನ್ನವು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದು ಆತ್ಮರಕ್ಷಣೆಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ."[೨೬] ಜತೆಗೆ ಬಲಶಾಲಿಯಾದ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಭಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಜನಪದರು ಮಾಟ, ಮಂತ್ರ-ತಂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ನಡುಕ ಹುಟ್ಟಿಸಿದಂತೆ.

ನಾಥ ಮತ್ತು ಸೂಫಿ ಪಂಥಗಳು ಉಗ್ರವಾದ ಬಂಡುಕೋರತನವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದರೆ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವ ದಾರಿಯನ್ನು ತುಳಿದವು. ನಾಥ, ಸೂಫಿ ಪಂಥಗಳೊಂದಿಗೆ ಇವುಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವಿದ್ದರೂ 'ಭಕ್ತಿ' ಎಂಬ ದಾರಿಯನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡವು. ಭಕ್ತಿ ಅವರಿಗೆ ರಾಮ, ಕೃಷ್ಣ, ಶಿವ ಮುಂತಾದ ದೇವರನ್ನು ಗುಡಿಬಿಟ್ಟು ಬೀದಿಗೆ ಎಳೆದು ತರಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿತು. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಬಂಧನದಿಂದ ದೇವರುಗಳ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಯಿತು. ಭಜನೆ, ದಿಂಡಿ, ಯಾತ್ರೆಗಳಂಥ ವಿಧಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಬಹಳಷ್ಟು ಕೆಳವರ್ಗಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿದವು. ಹಿಂದು-ಮುಸ್ಲಿಂ ಭೇದ ಭಾವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದವು. ನಾಥ, ಸೂಫಿಪಂಥಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಜನಸಮುದಾಯ ಇವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ಮೂಲಕ ಕೆಳವರ್ಗದ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಜ್ಞಾನ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡವು. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿರೋಧಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವಾಯಿತು. 'ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆ'ಯನ್ನು ಈ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು. ಮಹಮದ್ ಪೈಗಂಬರ್ ಪೈಶಾಚಿಕ ಹಿಂಸಾಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಹಲವು ಬುಡಕಟ್ಟು ಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಲು ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಭಾರತದ ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳು ಕೂಡ ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಐಕ್ಯತೆಗೆ ಸಹಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಅಸಂಖ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ದೇವರು, ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಚೆದುರಿ ಹೋಗಿದ್ದ ಕೆಳವರ್ಗ ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಒಂದು ಏಕರೂಪ ಹೋರಾಟದ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಈ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗೆ ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ಮಾರ್ಗವಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಈ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಮಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; "ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಕ್ತಿಪಂಥವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಚಳುವಳಿ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದುಂಟು. ರಾಜತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವದುಂಟು. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ಅರ್ಧ ಸತ್ಯಗಳು. ಹಿಂದೂ

ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಮಧ್ಯಯುಗದ ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಭಕ್ತಿಪಂಥ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವದೂ ನಿಜ. ಅದರಲ್ಲೂ ಆದಿವಾಸಿ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ಅದು ತಂದು ಬಿಟ್ಟಿತು. ಅಸ್ಸಾಂ, ಬಂಗಾಳ, ಒರಿಸ್ಸಾಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥ ವಹಿಸಿದ್ದೇ ಈ ಬಗೆಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಸ್ಸಾಮಿನಲ್ಲಿ ಶಂಕರದೇವ ತುಂಬ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಈ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ. ಭಕ್ತಿ ಪಂಥ ಮಾಡಿದ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಆದಿವಾಸಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಮೂಲ ಧರ್ಮದ ನಿರಾಕರಣೆ."[೨೭] ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಸ್ತರಣಾವಾದ ಹಾಗೂ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಸಮಾನ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳ ನಿರಂತರ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಮಾರ್ಗಗಳು ರೂಪ ತಾಳುವಾಗ ಇಂಥ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳು ಹಾಗೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಆದಿವಾಸಿ ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಧರ್ಮಗಳ ಕೆಲವು ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವಂತೆಯೇ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಿವೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗುವಂತೆ ಬದಲಾಯಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಪುರೋಹಿತರ ವಿಷ್ಣು ಹಾಗೂ ಆಳ್ವಾರರ ವಿಷ್ಣು ಬೇರೆಯೇ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿಯೇ ರೂಪ ತಾಳಿರುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಕೇಂದ್ರದ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಶಿಷ್ಟಧರ್ಮಗಳು ಹಾಗೂ ಆಳುವವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕರ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾದರೆ, ಅನುಭಾವ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯ ಜಾನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಮೂಹದ ಒಳತಿಗೆ ಜನಪದರಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡು ಬರುವ ಈ ಸಾಮರಸ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದುದಾಗಿದೆ. ಎದುರು ನಿಲ್ಲುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ.

೭. ದೇಶೀ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕಾಲ

'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ' ಯೆಂಬುದು ಆಧುನಿಕ ಕಲ್ಪನೆ ನಿಜ. ಈ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಸೈನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ. ಆದರೆ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸುಳಿವುಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಕಾವೇರಿಯಿಂದ ಗೋದಾವರಿಯವರೆಗಿನ ಕರ್ನಾಟಕ-ಆಸೇತು ಹಿಮಾಚಲದ ಭಾರತ ಹಾಗೂ ವಸುಧಾವಲಯದ ವಿಶ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪ ತಾಳಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೂರ್ತ ರೂಪವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದು ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಕರಗಳು. ೧೮೫೭ ರ ಮೊದಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದಹೊತ್ತಿಗೆ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಜನ ಹೋರಾಟವೊಂದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಹಿಂದೂ, ಮುಸಲ್ಮಾನ ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಕರದ ಮೂಲಕ ವಿಕಾಸಗೊಂಡ ಭಾರತದ ದೇಶಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯಿಂದ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣವು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ವಿಚಾರವಾದಿ ಕವಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಕಟ್ಟಿದ ವಿಕೃತ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆದಿವೆ. ಅವರು ಗೊಮ್ಮಟೇಶ್ವರ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ –

ಬಲಗೈ ಖಡ್ಗದಿಂದೆಡಗೈಯ ಕೊರಾನಿನಿಂ
ಭಾರತೀಯ ಪೀಡಿಸಿದ ಮುಸಲದಳಂ

ಎಂದು ಒತ್ತಾಯದ ಮತಾಂತರದ ಕಲ್ಪಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಧ್ರಾಂ ಧ್ರೀಂ ಧ್ರೂಂ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಘಜನಿ ಮಹಮ್ಮದನ ಆಕ್ರಮಣ, ನಗರ ಮತ್ತು ದೇವಾಲಯಗಳ ಕಲ್ಪಿತ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅವನೆದೆಯಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮ ಮರುಭೂಮಿ
ಕಾಫರ ರಕ್ತವ ಕುಡಿದಿತ್ತು
ಗುಡಿಗಳು ಬಿದ್ದವು ಮಸೀದಿಗಳೆದ್ದವು
ಪಳಿವಾಯಿತು ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಕುಲಕೆ

ಆಕ್ರಮಣ, ಪಟ್ಟಣ, ದೇವಸ್ಥಾನ ನಾಶಗಳು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಅವುಗಳನ್ನು ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತಗುಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರು 'ತುರ್ಕಿಯ ಪರವಾಗಿ ದೇವರೊಡನೆ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ

ಮುಸಲಮಾನರ ಧರ್ಮ
ಹಾಳೆಸಗುವೊಳಮರ್ಮ
ದಿಂದಿತಲಿ ಬಂದಿಹುದೆ ಕೊಳಗುಳಕೆ ಮುಂದು

ಎಂದು 'ಇಸ್ಲಾಂ' ಬಗ್ಗೆ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಬಹಳಷ್ಟು ಕವಿಗಳು ಈ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣವನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಪು.ತಿ.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರು 'ನಾಡಿನಕ್ಕರೆ' ಕವಿತೆಯ 'ಇತಿಹಾಸಾವಲೋಕನ ನಿರ್ವೇದ' ಎಂಬ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಸಂಕರಶೀಲ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಶಕರು, ಹೂಣರು, ತುರುಕರಾಷ್ಟ್ರನರಂತೆ ಮುಘಲರು
ತಮ್ಮಯ ತನುಮನವ ಬೆರೆಸಿದರು ನಿನ್ನಯ ಮಣ್ಣಿನೊಳು ರಸವೂರಲು.

ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು 'ಯುದ್ಧದ ಮಧ್ಯ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಕೃತ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಷಾದರೋಗವಾಗಿರುವ ಪರಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮಧ್ಯಯುಗದ ಈ ಧರ್ಮಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ

ಮೈಯೆಲ್ಲ ಗಾಯ

ನರನರಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಸಿರಕ್ತ ಬಿರುಗಾಳಿ ಬೀಸಿ

ಅಲುಗಿಸಿದಾಗ ಕುದುರೆ ಹತ್ತಿದ್ದೊಂದೇ ಗೊತ್ತು

ಮಿರಿ ಮಿರಿ ಮೈಯ ನಾಗಾಲೋಟದಲ್ಲಿ

ಬೆಟ್ಟಗಳನ್ನೇರಿ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನಿಳಿದು

ದಾರಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಹೊಡದಾಡುತ್ತ

ಕಡೆಗೆ ಇಗೋ ಇಲ್ಲಿ ಬಂದು ಹೇಗೋ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದೆ

ಮಧ್ಯಯುಗದ ಈ ರಣರಂಗದಲ್ಲಿ

ನಟ್ಟ ನಡೂ ಮಧ್ಯೆ

ಓರಿಯಂಟಲ್ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹಾವು ಮುಂಗುಸಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸಿದ್ದಾರೆ.

ನೀನೆನಗೆ ಪರಚಿ ನಾನಿನಗೆ ಬುಸುಗುಟ್ಟಿ

ಅದು ನಿನ್ನೆಯಾ ನೆನಪು ಗಾರುಗುನ್ನಗಳ ಯಮಭಾರ

ಇನ್ನಾ ಜನ್ಮ ವೈರ ಸುಡುಶಿವನ ಕಾಮ

ಮೂಲವದು ಮೂಲವ್ಯಾಧಿ

ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತಿಯ ಮೂಲವ್ಯಾಧಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ದೇವಾಲಯ ನಾಶದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ಧರ್ಮಾಧಾರಿತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದೇ ಆ ಕಾಲದ ರಾಜರ ಯುದ್ಧಕೋರ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡಿರುವದು ಒಂದು ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ.

ಎನಿತು ಚೆಲುವಿನ ಕಲೆಯ ಕೊರಳು

ಮುರಿದಿಹುದಿಲ್ಲಿ ನರರ ಸಮರಕೆ ಸಂದು (ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ)

ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣ ಸಮಕಾಲೀನ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅಕ್ಬರ್ ಅಲಿಯವರ 'ಒಂದು ಚಿತ್ರ' ಕವಿತೆಯು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಕಾಲದ ಕಪ್ಪು ನೆರಳು

ಕ್ರೂರ ಇತಿಹಾಸದ ಉರುಳು

ಹಿಚುಕುತ್ತಿರೆ ಕೊರಳು

ಈ ಗುಲಾಬಿಯ ನರಳು!

ಒದ್ದಾಟ !

ನೋಡಲಾಗದ ನೋಟ!

ಅಕಟಕಟ!

ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿ ಕರುಳಿಗೆ ಇರಿಯುವುದು

ಶಿಲುಬೆಗೇರಿದ ಯೇಸುವಿನ ಸಂಕಟ!

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ತಿರುಚುವಿಕೆಗೆ ಸ್ವೀಕಾರ, ಮುರಿದುಕಟ್ಟುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ತಲ್ಲಣದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಂದನಶೀಲತೆಯನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸಿದೆ.

೮. ವಿಜಯನಗರದ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣದ ನೆಲೆಗಳು

ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆ ವಿಕೃತೀಕರಿಸಿದಂತೆಯೇ ದಕ್ಷಿಣದ ವಿಜಯನಗರದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಿರುಚಲಾಗಿದೆ. ವಿಜಯನಗರದ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಪತನಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ರಕ್ಷಣೆ ಹಾಗೂ ಪತನಗಳಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದೊಂದಿಗೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣ ಚಳುವಳಿಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಗತವೈಭವದ ಕೂಸಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗತವೈಭವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಉದಯಿಸಿ ಹಿಂದುತ್ವದೊಳಗೆ ಕನ್ನಡತ್ವದ ಕರುಳಬಳ್ಳಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಸೆಯಲಾಗಿದೆ. ವಿಜಯನಗರದ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಪತನದ ಮತೀಯ ಕಥನಗಳನ್ನು ಅಂದಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾಗಿ ನಂಬಿದ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಹಂಪೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅಸಂಖ್ಯ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗೋವಿಂದ ಪೈಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ಎಚ್.ಎಸ್.ವೆಂಕಟೇಶ ಮೂರ್ತಿಗಳ ವರೆಗೆ ಹಂಪೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕವಿತೆ ಬರೆಯಲಾರದ ಕವಿಗಳೇ ಇಲ್ಲವೇನೋ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಕವಿತೆಗಳ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವ ಒಂದೇ. ಮುಸ್ಲಿಂರ ದುರಾಕ್ರಮಣಕ್ಕೀಡಾಗಿ ಸರ್ವನಾಶವಾದ ಹಿಂದೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ದುರಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಮನಕರಗಿಸುವ ಗೋಳಾಟ. ಈ ತೀವ್ರ ವಿಷಾದ ಹಾಗೂ ನೋವಿನ ಗೋಳಾಟ ಇಂದಿಗೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ವಿರುದ್ಧ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಬಿತ್ತುವ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುವದು ವಿಪರ್ಯಾಸದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಪಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕವಿಗಳು ಮುಗ್ಧವಾಗಿ ನಂಬುವ ಮೂಲಕ ಉಂಟಾಗುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆಗೆ ಈ ಕವಿತೆಗಳು ಉತ್ತಮ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರದ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಪತನಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಮತೀಯ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಹೊಸ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧೮೫೭ರ ಮೊದಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದ ನಂತರ ಬ್ರಿಟೀಷರು ದೇಶವನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಎಲ್ಲ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿದರು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತಗಳ ವಿಂಗಡನೆಯೂ ಒಂದು. ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಒಡಕನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಂತೆಯೇ ಹಲವು ಭಾಷೆಗಳನ್ನಾಡುವ ಜನಸಮುದಾಯ ಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಪರಸ್ಪರ ವೈರಿಗಳನ್ನಾಗಿಸಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಛಿದ್ರೀಕರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು.

೧೯೫೪ ರಲ್ಲಿ ಜಾನ್ ಬ್ರೈಟ್ ಎಂಬ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಅಧಿಕಾರಿ ಬಂಗಾಲದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ತೇಲಿಬಿಟ್ಟ ಈ ಚಿಂತನೆ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತ ಭಾರತವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿತು. ವಂಗಭಂಗ ಚಳುವಳಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣ ಚಳುವಳಿಗಳೂ ಅದರ ಉತ್ಪನ್ನಗಳೇ. ವಿಜಯನಗರದ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತೆಲಗು ಭಾಷಿಕ ಚರಿತ್ರಕಾರರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಸಂಘರ್ಷ ಕೂಡ ವಿಜಯನಗರದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಿರುಚಲು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರೇರಣೆ ಒದಗಿಸಿತು. ಆದರೆ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಉತ್ತರದ ಮುಸ್ಲಿಮರ ದಾಳಿಯಿಂದ ಹಿಂದೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಹಮತ ಹೊಂದಿದ್ದರು.

ಫಾದರ್ ಹೆರಾಸ್ ಎಂಬ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರ ಹೊಯ್ಸಳ ಹಾಗೂ ಸಂಗಮರ ಮಧ್ಯ 'ಧಾರ್ಮಿಕ ವಂಶ ಸಂಬಂಧ' ವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಹೊಯ್ಸಳರು ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಕ್ರಮಣಕಾರರ ವಿರುದ್ಧ ಹಿಂದೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಂಗಮ ವಂಶಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದರೆಂದು ಬರೆಯುವ ಮೂಲಕ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಉದಯದ ಕಥನದ ಮತೀಕರಣ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಡಾ.ಬಿ.ಎ. ಸಾಲೊತ್ತರೆ ಹಾಗೂ ಡಾ. ದೇಸಾಯಿ ಪಾಂಡುರಂಗರಾಯರು ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. "ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೩೦೧ ರಲಿ ೫ನೆಯ ವೀರಬಲ್ಲಾಳನು ಸಿಂಹಾಸನಕ್ಕೆ ಬಂದನು. ಉತ್ತರದ ಸೇವುಣರನ್ನು ಸದೆಬಡೆದ ಶತ್ರುಗಳೇ ಈಗ ಹೊಯ್ಸಳರ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿ ಅವರನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡಿದರು. ಅವರು ಯಾರೆಂದರೆ ಮುಸಲ್ಮಾನರು. ಅವರು ಕ್ರಿ.ಶ.೧೨೧೦ ರಿಂದ ೧೩೪೨ ರವರೆಗೆ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಹೊಯ್ಸಳರ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಏಟಿನ ಮೇಲೆ ಏಟು ಕೊಟ್ಟರು. ಶತ್ರುಗಳು ಅವನ ಮಗನನ್ನು ದೆಹಲಿಗೆ ಸೆರೆ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ದೋರಸಮುದ್ರವನ್ನು ಎರಡು ಸಲ ಮುತ್ತಿ ನಾಶ ಮಾಡಿದರೂ ಕೂಡ ಅವನ ಕುಗ್ಗದ ಕೆಚ್ಚು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಧ್ವಜವನ್ನು ಹಾರಿಸಿ ಮೆರೆಸುತ್ತಿತ್ತು. ೩ನೆಯ ವೀರಬಲ್ಲಾಳನು ಸಾಧ್ಯವಾದಂತೆಲ್ಲ ರಾಜಧಾನಿಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದು ಕಡೆಗೆ ೧೩೪೨ ರಲ್ಲಿ ತಿರುಚನಾಪಲ್ಲಿಯನ್ನು ಸೇರಿ ಅಲ್ಲಿ ಮಹ್ಮದೀಯರನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಕಾದಾಡುತ್ತ ಮಡಿದನು. ಅವನು ಸಾಯುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೩೪೦ ರಲ್ಲಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಬಲ್ಲಾಳನಿಗೆ ರಾಜ್ಯಾಭೀಷೇಕ ಮಾಡಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಆ ದೊರೆ ಕೇವಲ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಷ ಕಾಲ ರಾಜ್ಯವಾಳಿದನು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಚ್ಚಿನ ಅರಸುಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಹೊಯ್ಸಳ ಮನೆತನ ಈ ರೀತಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಈ ಮನೆತನ ತನ್ನ ಗುಣಸಂಪತ್ತಿನ ಪಾರಂಪರ್ಯವನ್ನು ಸಂಬಂಧಿಗಳಾದ ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯೊಂದಕ್ಕೆ (ಸಂಗಮ ವಂಶಕ್ಕೆ) ಆಗಲೇ ಧಾರೆ ಎರೆದು ಕೊಟ್ಟಿತು."[೨೮] ಹೊಯ್ಸಳಯುಗ ವಿಜಯನಗರ ಯುಗವನ್ನು ಆರಂಭಗೊಳಿಸಿತು.[೨೯] ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾಯರ 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಗತವೈಭವ' ಕೂಡ ಇದೇ ಮಾದರಿಯ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಡಾ. ಎಂ.ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಇಂದಿಗೂ ಈ ಕಥನದ ಸಮರ್ಥಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಮತೀಯ ಸಂಕಥನ ಪ್ರಚಾರವಾಯಿತು.

ಡಾ. ಎಸ್.ರಾಜಶೇಖರ ಅವರು ಹಲವಾರು ಆಧಾರಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿಜಯನಗರದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಮತೀಯ ಸಂಕಥನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.[೩೦] ಸಂಗಮರು ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು

ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವದು ಸ್ವಂತ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಲೀ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ತಡೆಯುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅವರ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವು. ಹೊಯ್ಸಳರು ದುರ್ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಸಾಳುವ ನರಸಿಂಹನು ದುರಾಕ್ರಮಣದಿಂದ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡ ಕತೆಯನ್ನೇ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮರಕ್ಷಣೆಗೆ ಮಾಡಿದ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರದ ಬದಲಾವಣೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಎಂಬ ರಾಜಕೀಯ ವಿಭಾಗೀಕರಣ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ, ವಿಜಯನಗರದ ಸೈನ್ಯ ಕಂಪಣನ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿದ್ದ ಇನ್ನೊಂದು ಹಿಂದೂ ರಾಜ್ಯ ರಾಜಗಂಭೀರ ವಂಶದ ಸಂಭುವರಾಯನ ಮೇಲೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಹೋಗುತ್ತಿತ್ತೇ? ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೆಲಗು ಪ್ರದೇಶದ ಮನಸೂರಿ ಮತ್ತು ತಮಿಳು ಪ್ರದೇಶದ ಸಂಭುವರಾಯ ಮನೆತನಗಳು ತುಘಲಕನನ್ನು ಹೊಡೆದೊಡಿಸಿ ಎಲ್ಲ ರಾಜರಂತೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡಿದ್ದನ್ನು ಈ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಮರೆತು ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮರಕ್ಷಕರೆಂದು ಕರೆಯುವದೇಕೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಕೋಮುವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿ ಸಂಗಮರು ಆಕ್ರಮಿಸಿದ್ದು ಮುಸಲ್ಮಾನ ಆಡಳಿತವನ್ನೇ ಕಾಣದ ಹೊಯ್ಸಳರ ಭೂಭಾಗವನ್ನು. ಯಾವದೇ ಮುಸಲ್ಮಾನ ರಾಜನನ್ನು ಹೊಡೆದೋಡಿಸಿ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಉದಯ ಒಂದು ದುರ್ಬಲ (ಹೊಯ್ಸಳ) ಹಿಂದೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಹಿಂದೂ ರಾಜವಂಶ (ಸಂಗಮ)ದ ಕತೆಯಾಗಿದ್ದು ಅದು ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಕ್ರಮಣಕಾರರ ವಿರುದ್ಧ ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಕ್ಷಣೆಯ ಕಲ್ಪಿತ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. "ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಬಹುಶಃ ಇಡೀ ವಿಶ್ವದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಜಯನಗರವು ಒಬ್ಬ ಆಳರಸನು ತನ್ನ ಕೈಕೆಳಗಿನ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ತನ್ನದೇ ರಾಜ್ಯದ ಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ತನ್ನನ್ನೇ ವಿರೋಧಿಸುವ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ ಒಂದೇ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ."[೧೧] ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಉದಯ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇವೆ. ಮತಾತೀತವಾಗಿ ದುರ್ಬಲರನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸುವದು, ಪಕ್ಕದ ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡುವದು ಮೊದಲಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಹೊರತಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ವಿಜಯನಗರದ ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ದಂಡನಾಯಕರು ಹಾಗೂ ಸಿಪಾಯಿಗಳೇಕೆ ಇರುತ್ತಿದ್ದರು? 'ಕೆಳದಿ ನೃಪವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ ಕವಿ ಜೈನರ ಉಪಟಳವನ್ನು ತಾಳಲಾರದೇ ಸ್ಮಾರ್ತರು ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರೆಂದು ಹೇಳುವದೂ ಕೂಡ ಮತೀಯ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾದ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿದೆ.

ವಿಜಯನಗರದ ಪತನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಮುಸ್ಲಿಮರ ದುರಾಕ್ರಮಣದಿಂದ ವಿಜಯನಗರವು ಸರ್ವನಾಶವಾಯಿತು ಎಂಬ ಮತೀಯ ಸಂಕಥನವೇ ಇಂದಿಗೂ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬುನಾದಿ ಹಾಕಿದವನು ರಾಬರ್ಟ ಸಿವೆಲ್ ಎಂಬ ಚರಿತ್ರೆಕಾರ. ೧೯೦೦ ರಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಬರ್ಟ ಸಿವೆಲ್ 'ದಿ

ಫರ್ಗಾಟನ್ ಎಂಪೈರ್' ಎಂಬ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಒಡೆಯುವ ಕಥನಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ಹೋಗಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಈ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿವೆ. "ವಿಜಯೀ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಯುದ್ಧ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ನಿಂತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಈಗ ಅವರು ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನು ತಲುಪಿದ್ದರು. ಅಂದಿನಿಂದ ಐದು ತಿಂಗಳಕಾಲ ಕಾಲ ವಿಜಯನಗರಕ್ಕೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಇಲ್ಲದಾಯಿತು. ಅವರು ಜನರನ್ನು ಕರುಣೆ ಇಲ್ಲದೇ ಸಂಹರಿಸಿದರು. ದೇವಾಲಯ ಮತ್ತು ಅರಮನೆಗಳನ್ನು ಕೆಡವಿದರು. ಮತ್ತು ರಾಜನ ನಿವಾಸಗಳ ಮೇಲೆ ಎಂಥ ಕಾಡುಸೇಡು ತೀರಿಸಕೊಂಡರೆಂದರೆ ಕೆಲವು ದೊಡ್ಡ ಕಲ್ಲು ನಿರ್ಮಿತ ದೇವಾಲಯಗಳು ಮತ್ತು ಗೋಡೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಈ ಭವ್ಯ ಕಟ್ಟಡಗಳು ನಿಂತಿದ್ದ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಭಗ್ನಾವಶೇಷಗಳ ಹಂಪೆಯ ವಿನಃ ಈಗ ಏನೂ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಅವರು ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಕೆಡವಿದರು. ಮತ್ತು ಬೃಹತ್ ನರಸಿಂಹನ ಅಖಂಡ ಶಿಲಾಕೃತಿಯ ಅಂಗಾಂಗಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದರು. ರಾಜರು ಉತ್ಸವಗಳನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸಲು ಕುಳಿತಿದ್ದ ವಿಶಾಲ ಜಗಲಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದ್ದ ಮಂಟಪಗಳನ್ನು ಒಡೆದರು. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಕೆತ್ತನೆಯ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತೆಸೆದರು. ನದಿಯ ಹತ್ತಿರ ವಿಠ್ಠಲಸ್ವಾಮಿ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಭವ್ಯವಾದ ಅಲಂಕೃತವಾದ ಕಟ್ಟಡಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ದೊಡ್ಡ ಉರಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿಸಿದರು. ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಶಿಲ್ಪಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕಿದರು. ಬೆಂಕಿ ಮತ್ತು ಕತ್ತಿ, ಹಾರೆ ಮತ್ತು ಕುಡಗೋಲುಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ವಿನಾಶಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದರು."[೨] ಪೋರ್ಚುಗೀಸ್ ಪ್ರವಾಸಿ ಬರಹಗಳು, ಮುಸ್ಲಿಮ ಕಥನಗಳು, ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ತಿರುಚಿ ಬರೆದ ಈ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುಸ್ತಕ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಆಂಧ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಹಲವಾರು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಲು ಆಧಾರವಾಯಿತು. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ದ್ವೇಷದ ನಂಜು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ವರ್ಗವಾಯಿತು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಡಾ. ಬಿ.ಎ.ಸಾಲೊತ್ತೊರೆ ಹಾಗೂ ಡಾ. ದೇಸಾಯಿ ಪಾಂಡುರಂಗರಾಯರು 'ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಚರಿತ್ರೆ'ಯನ್ನು ಬರೆದರು. "ಅಧಿಕಾರ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ತುಳುವ ಅರಸುಗಳ ಕೈಯಿಂದ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನ ಅಳಿಯನಾದ ರಾಮರಾಯನು ಸೇರಿದ ಅರವೀಟಿ ಆಂಧ್ರ ಮನೆತನದ ಕೈಗೆ ಹೋಯಿತು. ಈತನೇ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಅಳಿಯ ರಾಮರಾಜನೆಂದು ರೂಢಿಯ ಹೆಸರುಳ್ಳ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರಿ. ಈತನೇ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೪೩ – ೧೫೭೦ ರವರೆಗೆ ಆಳಿದ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಸದಾಶಿವರಾಯನನ್ನು ಸಿಂಹಾಸನಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿದನು. ಮತ್ತು ದುರ್ಬಲವಾದ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಡೆಸಿದನು. ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಸದಾಶಿವರಾಯನ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದಖನ್ ಸುಲ್ತಾನರು ಸಂಮಿಳಿತವಾದ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ರಕ್ಕಸತಂಗಡಿ ಯುದ್ಧರಂಗದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸೋಲಿಸಿದರು. ೧೫೬೫ ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಯುದ್ಧವನ್ನು ತಾಳಿಕೋಟೆ ಯುದ್ಧವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮರಾಜನೇ ಈ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸತ್ತುಬಿದ್ದನು. ವಿಜಯನಗರದ ಮಹಾ ರಾಜಧಾನಿ ಸೂರೆಯಾಯಿತು. ಅದರ ಉತ್ತರ ಪ್ರಾಂತಗಳು ಮುಸಲ್ಮಾನ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಸೇರಿ ಹೋದವು. ಆದರೆ ಹಿಂದೂಗಳು

ಪೂರ್ತಿ ನಾಶವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನು ಪೆನಕೊಂಡೆಗೂ ಅಲ್ಲಿಂದ ಚಂದ್ರಗಿರಿಗೂ, ವೆಲ್ಲೂರಿಗೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ೮೦ ವರುಷ ಕಾಲ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ತಡೆಗಟ್ಟಿದರು."[೩೩] ಹೀಗೆ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಪತನದ ಕಥನ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ಧರ್ಮಯುದ್ಧವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ 'ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಚರಿತ್ರೆ ಭಾಗ–೧' ಎಂಬ ಕೃತಿ ಹತ್ತಾರು ಮುದ್ರಣಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡಿಗರಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ದ್ವೇಷವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿಯೇ ಬಿತ್ತುತ್ತಿದೆ. ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತೀಕರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮತೀಕರಿಸುವ ಚರಿತ್ರೆ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ರಚನೆಗೊಂಡಿದೆ. ವಿಜಯನಗರದ ಇತಿಹಾಸದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಉತ್ಸಾಹ ಕಂಡು ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಡಾ. ಬ್ಯಾರಿ, ಡಾ. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ, ಮೋಹನಕೃಷ್ಣ ರೈ ಮತ್ತು ಡಾ. ಎಸ್.ರಾಜಶೇಖರ ರಂಥ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನ ಶ್ಲಾಘನೀಯವಾಗಿದೆ.

ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಪತನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಅದರ ಒಳಗೆ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆದ ಅಂತಃಕಲಹ ಹಾಗೂ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆ. ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನ ವಾರಸುದಾರರನ್ನು ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸಿ ಅರವೀಡು ಮನೆತನದ ಅಳಿಯ ರಾಮರಾಯ ಹಾಗೂ ಅವರ ಸಹೋದರರು ಸ್ವಂತ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ದ್ರೋಹವನ್ನು ಬಗೆದರು. ಇಡೀ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸಿದರು. ಪರಕೀಯರ ಆಕ್ರಮಣದೆದುರು ಸೆಟೆದು ನಿಲ್ಲದಂತೆ ನಿಸ್ಸತ್ವಗೊಳಿಸಿದರು. ವಿಜಯನಗರದ ಉಗಮದ ಸಂಗಮ ವಂಶದ ದ್ರೋಹವನ್ನು, ದುರಾಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಯನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು, ಅದರ ಪತನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅರವೀಡು ವಂಶದ ದ್ರೋಹವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿದರು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ರಕ್ಷಣೆಯೇ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಉದ್ದೇಶ ವಾಗಿದ್ದರೆ ಅರವೀಡು ವಂಶದವರ ಸ್ವಾರ್ಥಪರ ಅಧಿಕಾರದಾಹದಿಂದ ಈ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಪತನವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. "ವಿಜಯನಗರದ ಪತನವನ್ನು ಯಾವುದಾದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುವದಾದರೆ ಈ ಅರವೀಡು ಸಹೋದರರದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಲಿದ್ದದ್ದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನ ವಾರಸುದಾರರನ್ನು ಸೆರೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟ ದ್ದೊಂದೇ ಅಲ್ಲದೇ ತುಳುವ ವಂಶದ ಸದಾಶಿವರಾಯನನ್ನು ಸೆರೆಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೊಲೆಗೈದು ಈ ಅರವೀಡು ಸಹೋದರರು ಅಧಿಕಾರ ಹಿಡಿದರು."[೩೪] ಮತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆಗಾಗಿ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಆಂತರಿಕ ರಕ್ತಪಾತದ ಕತೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡಲಾಗಿದೆ. ಹೊರ ಆಕ್ರಮಣಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂ – ಮುಸ್ಲಿಂ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡುವ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರಿಗೆ ಈ ಒಳ ಆಕ್ರಮಣ, ಶೀತಲಯುದ್ಧಗಳು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ. ಬೇಕಂತಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಲಾಗಿದೆ, ಇಲ್ಲವೇ ತೇಲಿಸಿಬಿಡಲಾಗಿದೆ.

ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆ ನಗರಗಳ ನಾಶ ಹಾಗೂ ದೇವಾಲಯಗಳ ನಾಶ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಿಂದಲೂ ಭಾರತದ ಅರಸು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಲಕ್ಷಣವೇ ಆಗಿವೆ. ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಆಕ್ರಮಣಗಳು, ನಗರ ಧ್ವಂಸ, ದೇವಾಲಯಗಳ ನಾಶಗಳು ನಡೆದು ಹೋಗಿವೆ. ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಂತೂ ಮತಾತೀತವಾಗಿ ಈ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಂಥವರನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಾನ್ ಸಾಮ್ರಾಟರೆಂದು ಹೊಗಳಲಾಗಿದೆ. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ

ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿ ಬರೆಯುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ವರ್ತಮಾನದ ಒತ್ತಡಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ.

ರಾಬರ್ಟ ಸಿವೆಲ್‌ನ ಕೃತಿಗೆ ಆಧಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸೀಸರ್ ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್ ಎಂಬ ಪೋರ್ಚುಗೀಜ್ ಪ್ರವಾಸಿಯ ಬರಹವೂ ಸೇರಿದೆ. ಸಿವೆಲ್‌ನು ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್‌ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ತಾಳಿಕೋಟೆ ಯುದ್ಧ ಮುಗಿದು ಎರಡು ವರುಷಗಳ ಮೇಲೆ ಭೇಟಿ ಕೊಟ್ಟ ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್ ವಿಜಯನಗರದಲ್ಲಿ ತಾನು ಕಂಡ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. "ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್‌ನ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ವಸತಿಗಳು, ವ್ಯಾಪಾರ, ವ್ಯವಹಾರ, ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್ ಏಳು ತಿಂಗಳು ವಿಜಯನಗರದಲ್ಲಿದ್ದನು ಹಾಗೂ ತನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಪೂರೈಸಿದ್ದಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ....ದೇವಾಲಯಗಳು ಗಾರೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಬಲ್‌ನಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಉಳಿದ ಮನೆಗಳೆಲ್ಲ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಇವೆ. 'ನಾನು ಅನೇಕ ರಾಜಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ವಿಜಯನಗರದ ಅರಮನೆಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದಾದ್ದೂ ನಾನು ಒಂದೂ ನೋಡಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಆತನು ವಿವರವಾಗಿ ಅರಮನೆಯ ಆವರಣವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಕಟ್ಟಡಗಳು ನಾಶವಾದ ಅಥವಾ ರಿಪೇರಿ ಮಾಡಿದ ವಿಷಯಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಕಾವಲುಗಾರರಿದ್ದರು, ಸೈನಿಕರಿದ್ದರು, ಮಂಟಪಗಳು, ಶಾಲೆಗಳು ಇದ್ದವು. ಒಂಬತ್ತು ದ್ವಾರಗಳಿದ್ದವು. ಈ ನಗರವು ಕಳ್ಳರಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿದೆ."[೩೫] ತಾಳಿಕೋಟೆ ಯುದ್ಧ ಮುಗಿದು ಎರಡು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಹಂಪಿಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲವನ್ನು ಕಂಡ ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್‌ನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಓದಿಯೂ ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮರೆ ಮಾಚಿ ಸಿವೆಲ್‌ನೇ ವಿಜಯನಗರದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಐದು ತಿಂಗಳು ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಅರಮನೆಯನ್ನೂ ನಾಶ ಮಾಡಿದರೆಂದು ತಿರುಚಿ ಬರೆದಂತಿದೆ. ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್‌ನ ಈ ವಿವರಗಳು ವಿಜಯನಗರದ ಪತನಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿರಬಹುದೆಂಬ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ.

ದಿಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬಹುಮನಿ ಸುಲ್ತಾನರು ಒಂದಾಗಿರುವದು ಈ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮತೀಕರಿಸಲು ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ. ಫೆರಿಸ್ತಾ ಎಂಬ ಮುಸಲ್ಮಾನ ಇತಿಹಾಸಕಾರ ರಾಮರಾಯನು ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸ್ತ್ರೀಯರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕ್ರೂರವಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿರುವದರಿಂದ ಮುಸಲ್ಮಾನ ಸುಲ್ತಾನರು ಒಂದಾಗಲು ಕಾರಣವೆಂದು ಬರೆದಿರುವದೂ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿದೆ. ಮುಸಲ್ಮಾನರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಯಾವ ಪಾತ್ರವೂ ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ದೊಡ್ಡ ಆಧಾರವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದಿಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬಹಮನಿ ಸುಲ್ತಾನರು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಿತ್ರರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಹಮನಿಯ ಸುಲ್ತಾನರ ಮೇಲೆಯೂ ದಿಲ್ಲಿಯ ದಾಳಿಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಏರ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಮೈತ್ರಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮತಾತೀತವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸುಲ್ತಾನರು ಒಂದಾಗಿರುವದು ಮತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ.

ಡಾ. ಎಸ್.ರಾಜಶೇಖರ ಅವರು ವಿಜಯನಗರದ ದೇವಾಲಯಗಳ ನಾಶದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಧರಿಸಿ ಅದು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ದೇವಾಲಯ ನಾಶದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದರೆಡೆಗೆ

ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. "ವೈಷ್ಣವ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನೇ ಯಾಕೆ ಗುರಿ ಇಟ್ಟು ನಾಶ ಮಾಡಲಾಯಿತು? ಹಾಗೂ ಶೈವ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಹಾಗೆ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇಕೆ? ತಿರುಮಲ ಹಾಗೂ ಸದಾಶಿವ ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದ ನಂತರ ಯಾವುದೇ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರದ ನಿಯಂತ್ರಣ ಇಲ್ಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ನಾಲ್ಕು ದಿನ (ವಿಜಾಪುರದ ಸುಲ್ತಾನರು ವಿಜಯನಗರ ತಲುಪುವ ಮುನ್ನ) ರಾಜಧಾನಿಯಲ್ಲಿ ಏನು ನಡೆಯಿತು? ಸುಪ್ತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ದ್ವೇಷ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಭುಗಿಲೆದ್ದಿತೇ? ಇಂಥ ಅಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ."[೩೬] ಅವರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ವಿಜಯನಗರದ ಪತನದ ಮತೀಯ ಕಥನಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತವೆ. ಮುಸಲ್ಮಾನ ಸುಲ್ತಾನರು ಐದು ತಿಂಗಳು ವಿಜಯನಗರ ಹಾಗೂ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿದ್ದರೆ ಶೈವ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನೇಕೆ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು? ಸ್ವತಃ ಸಿವೆಲ್ ಹೇಳುವಂತೆ "ರಾಮರಾಯನು ಹತನಾಗಿ ವಿಜಯನಗರದ ಸೈನ್ಯವು ಸೋತ ನಂತರ ಅರವೀಡು ಸಂತತಿಯ ಉಳಿದವರು ಹಂಪಿಯಿಂದ ಪಲಾಯನಗೈದರು. ತಕ್ಷಣ ಬೇಡರು, ಲಂಬಾಣಿಗಳು, ಕುರುಬರು ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಾನಿಕ ಜನರು ವಿಜಯನಗರವನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆದರು. ಮೂರನೆಯ ದಿನ ಮುಸ್ಲಿಮ ಸೈನ್ಯ ನಗರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು."[೩೭] ಅರಾಜಕ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ದ್ವೇಷಗಳು ಉದ್ದೀಪನಗೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ವೇಳೆ ವಿಜಯನಗರ ಅರಸರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಂಕಣಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದರೆ ರಾಮರಾಯನ ಮರಣಾ ನಂತರ ಸುಮಾರು ೧೫೫೦ ಆನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಚಿನ್ನ, ಬೆಳ್ಳಿ, ವಜ್ರ, ಮುತ್ತು, ರತ್ನಗಳನ್ನು ಹೇರಿಕೊಂಡು ನಂಬಿದ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅತಂತ್ರರನ್ನಾಗಿಸಿ ಪೆನುಗೊಂಡೆ ಹಾಗೂ ಚಂದ್ರಗಿರಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹೇಡಿಗಳಂತೆ ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಕ್ರಮಣಕಾರರಿಂದ ನಾಡನ್ನು ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸದೇ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲದಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತೇ ಹೊರತು ರಾಜಧಾನಿಯ ಅಳಿವು ಉಳಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ.

ವಿಜಯನಗರದ ಉದಯ ಮತ್ತು ಪತನದ ಕುರಿತಾದ ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರ ಹೊಸ ಒಳನೋಟಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಹಂಪಿಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಉತ್ತಮ ಆಕರಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಕವಿಗಳು ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಮತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾಯರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಗತವೈಭವ' ಹಾಗೂ 'ಶ್ರೀ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯಚರಿತ'ಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದು ಶಾಂತಕವಿಗಳು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ 'ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ವಿಜಯ'ವೆಂಬ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮತೀಯ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದಂತಿದೆ. ಅವರು ತಿಲಕ್‌ವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯಿಂದಲೂ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಕನ್ನಡತ್ವ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತ್ವಗಳನ್ನು ಬಡಿದೆಬ್ಬಿಸಲು ಮುಸ್ಲಿಂ ವಿರೋಧಿ ತಿರುಚಿದ ಚರಿತ್ರೆ ಆಧಾರವಾಯಿತು. ಶಾಂತಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ

ಮಹಮದೀಯರ ದಾಳಿಯಿಂದ ಸರ್ವನಾಶವಾದ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ದುರಂತವನ್ನು ಭಾವುಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತ ಹರಿಹರಸಾಯಣರಿಗೆ ಹೊಸ ರಾಜ್ಯ ಕಟ್ಟಲು ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ಧರ್ಮದೀಕ್ಷೆ ನೀಡಿ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದ ಕಥನವನ್ನೂ, ಕನ್ನಡ 'ಭುವನೇಶ್ವರಿ' ಆಶೀರ್ವದಿಸಿದ್ದನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರೂಪ ತಾಳಿತು. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಶ್ರೀ ವಿಜಯನ 'ಕನ್ನಡತ್ವ'ದ ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಯಿತು. ಕನ್ನಡತ್ವ ಹಾಗೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದದ್ದು ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ. ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರು ತಮ್ಮ 'ಕನ್ನಡ ತಾಯ ನೋಟ'ದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಹಿರಿದಾಗಿ ಬಾಳಿ ಸಧ್ಯ ಹಾಳು ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ಬಡವಾಗಿ ಕಣ್ಣೀರಿಡುತ್ತಿರುವ ಕನ್ನಡತಾಯಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೊಯ್ಸಳ ಅವರು ಹಂಪೆಗೆ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ –

'ಗಾಯವನೆ ಮಾಡಿದ ಮುಸಲಬಂಧು ಕಾಯದಲೆ ಕೊಲ್ಲಿಸಿದ ಕನ್ನಡಿಗನೆಂದು' ಎಂದು ದುಃಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಹಾಗೂ ಸಂಕರಶೀಲ ತತ್ವದಿಂದ ಮತೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ದೂರ ಉಳಿದ ಬೇಂದ್ರೆಯವರಂಥ ಕವಿ ಕೂಡ 'ಹಂಪೀ–ವಿಜಯನಗರ ದರ್ಶನ'ದಲ್ಲಿ –

ತಾಳವಿಲ್ಲದೆ ಬೇತಾಳನಂದದಿ ಕುಣಿವ
ಕಾಳ ನರ್ತಕನ ಕಾಲ್ಕೆಳಗೆ ತೊತ್ತುಳಿಗೊಂಡು
ಹಾಳಾಗಿ ಹುಡಿಹೋದ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿಗಿದಿರಾಗಿ ಬಂದು ನಿಂದು

ಹಳಹಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಡಿಗರು 'ನನ್ನ ಜನವೇ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ

ಕಲ್ಲು ಮಣ್ಣಲಿ ಹೂತ ಹಾಳುಹಂಪೆಯ ಮರೆತ
ನವರತ್ನ ಭಂಡಾರ ಹೊನ್ನಗಣಿಯ

ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ೨೦೦೯ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಸಮಗ್ರಕಾವ್ಯ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಎಚ್.ಎಸ್.ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿಯವರು 'ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದು, ಕುಷ್ಠರೋಗಿ ಭಿಕ್ಷುಕನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಹಂಪೆಯ ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಹೋಲಿಸುತ್ತ ಮೊಂಡಗಾಲು ಮೊಂಡು ಗೈ, ಮುರಿದ ಮೂತಿಯ ಅದ್ಭುತಾಕಾರ ಹೇಗಿತ್ತೋ ಹಾಗೇ ಇದೆ ನೂರಾರು ವರುಷದಿಂದ ಎಂದು ಉದ್ಗರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫ ನೋಡೋಣ ಬಾರಾ ಹಂಪಿ ಎಂಬ ತತ್ವಪದದಲ್ಲಿ ಹಂಪಿ ನಾಶದ ಸಂಗತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಆ ಬಗೆಗಿನ ವಿಷಾದವನ್ನಾಗಲೀ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡದೇ ಇರುವುದು ವಿಜಯನಗರವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ತಿರುಚುವಿಕೆಯ ಸಂಕಥನಗಳು ಶರೀಫನನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿಜಯನಗರದ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳಿಗೆ ತಲುಪಿದ್ದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಕವಿತೆಗಳು ಈಗ ರಚನೆಯಾದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣ ಕಾವ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ದಿಕ್ಕುತಪ್ಪಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆ

ಕೇವಲ ಮುಸ್ಲಿಂ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡನಾಡು, ನುಡಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲು, ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ರಚನೆಯಾದ ನಾಡಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜಮನೆತನ, ಶಿಲ್ಪಕಲೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಚರಿತ್ರೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ 'ಸಂಗತಿ'ಗಳನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಈ ಮೌನ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಅನ್ಯರನ್ನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿರುವುದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಶಾಂತಕವಿಗಳ 'ರಕ್ಷಿಸು ಕರ್ನಾಟಕ ದೇವಿ', ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ 'ಕನ್ನಡಿಗರ ತಾಯಿ', ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರ 'ಕನ್ನಡ ಬಾವುಟ', ಹುಯಿಲಗೋಳ ನಾರಾಯಣರಾಯರ 'ಉದಯವಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ಚೆಲುವ ಕನ್ನಡ ನಾಡು', ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ನನ್ನದು ಈ ಕನ್ನಡನಾಡು', ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಮೆಟ್ಟುವ ನೆಲ ಕರ್ನಾಟಕ', ರಸಿಕರಂಗರ 'ಎಂಥ ನಾಡಿದು', ವಿ.ಕೆ.ಗೋಕಾಕರ 'ನಾಡಿನ ಹಾಡು', ಸಿದ್ದಯ್ಯ ಪುರಾಣಿಕರ 'ತಾಯ ಬರವು', ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರ 'ಕನ್ನಡವೆಂದರೆ', ಚೆನ್ನವೀರ ಕಣವಿಯವರ 'ವಿಶ್ವಭಾರತಿಗೆ ಕನ್ನಡದಾರತಿ' ಹಾಗೂ 'ಕನ್ನಡ ಜ್ಯೋತಿಯ ದೀಪಗಳು', ಜಿ.ಎಸ್.ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ಒಂದಾಯಿತು ಕರ್ನಾಟಕ', ಎನ್.ಎಸ್.ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಭಟ್ಟರ 'ಜಯ ಜಯ ಜಯ ಕನ್ನಡ ರಾಜೇಶ್ವರಿ'. ಹೀಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲೆಂದೇ ರಚನೆಗೊಂಡ ಅಸಂಖ್ಯ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಳಗುಮ್ಮಟ, ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫ, ಟಿಪ್ಪು ಸುಲ್ತಾನರನ್ನು ಗಡಿಪಾರು ಮಾಡಲು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ವಿಜಯನಗರದ ಪತನದ ಮತೀಯ ಕಥನದ ಸ್ವೀಕಾರ. ಕೆ.ಎಸ್.ನಿಸಾರ್ ಅಹಮದ್ ಅವರ 'ಕನ್ನಡ ರಾಜೇಶ್ವರಿ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ

ಬಸದಿ ಚರ್ಚು ಗುಡಿ ಮಸೀದಿ
ಅಗ್ಗಳಿಕೆಯ ಕೇತನ
ಅಂತೆ ಜನ ಫಕೀರ ಸಂತ
ಎಲ್ಲರಿಗೂ ನಮೋ ನಮ

ಮುಂತಾದ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಂಡಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ನಾಡಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಸೇರಿಸಿದ್ದ ಟಿಪ್ಪು ಹೈದರರನ್ನು ನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರು. ಕನ್ನಡತ್ವ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳ ಸಮ್ಮಿಲನ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನ್ಯತ್ವವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ನಾಡಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಡೆದ ಚರ್ಚೆ, ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಮೇಲೆ ಕೋಮುವಾದದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಒಂದು ಪ್ರವೇಶಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲವು.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್, ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಪುರಾತನ ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ, ಲೇಖನ, ಪು.೫

೨. ಡಾ.ಕೆ.ಎಲ್. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ರಾವ್, ಇತಿಹಾಸದ ರಾಜಕೀಯ, 'ಅರಿಕೆ'ಯಲ್ಲಿ.

೩. ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್, ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಪುರಾತನ ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ, ಲೇಖನ, ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ ಲೇಖನ ಪು: ೧೧, ಅನು:ಡಾ. ಕೆ.ಎಲ್. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ರಾವ್

೪. ಭಗವತ್ ಶರಣ ಉಪಾಧ್ಯಾಯ, ಸಮಗ್ರ ಇತಿಹಾಸ ಸಮಗ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾರತೀಯ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು.೭

೫. ಡಾ. ಕೆ.ಮೋಹನಕೃಷ್ಣ ರೈ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಜನತೆ, ಪು.೨೮

೬. ಷಣ್ಮುಖಯ್ಯ ಅಕ್ಕೂರಮಠ, ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿ, ಧರ್ಮ ವಿಶ್ವಕೋಶ, ಪು. ೧೨೬

೭. ಡಾ.ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಕಾಪಾಲಿಕರು ಮತ್ತು ಭೈರವಾರಾಧನೆ, ಕರ್ನಾಟಕದ ನಾಥಪಂಥ, ಪು.೫೦

೮. ಡಾ. ಕೆ.ಮೋಹನಕೃಷ್ಣ ರೈ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಜನತೆ, ಪು.೪೫

೯. ಡಾ. ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ, ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು, ಪು. ೫೪

೧೦. ಅದೇ, ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಪು.೪೫

೧೧. ಕಾನ್‌ಪುರ ಗಲಭೆ ವಿಚಾರಣಾ ಸಮಿತಿ, ಕೋಮುವಾರು ಸಮಸ್ಯೆ, ಮುನ್ನುಡಿ.

೧೨. ಅದೇ, ಪು.೪

೧೩. ಅದೇ, ಪು.೨೭

೧೪. ಡಾ. ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ಮುನ್ನುಡಿ, ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು, ಪು.೭

೧೫. ಡಿ.ಡಬ್ಲ್ಯು.ಆರ್ನಾಲ್ಡ್, ದಿ ಪ್ರೀಚಿಂಗ್ ಆಫ್ ಇಸ್ಲಾಂ, ಪು:೧೮೫, ಉದ್ಧೃತ: ಕಾನ್‌ಪುರ ವಿಚಾರಣಾ ಸಮಿತಿ ವರದಿ, ಕೋಮುವಾರು ಸಮಸ್ಯೆ, ಪು:೫

೧೬. ಹರ್ಬನ್ಸ್ ಮುಖಿಯ, ಮಧ್ಯಯುಗದ ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾರು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ, ಲೇಖನ, ಪು.೫೩

೧೭. ಡಾ. ಬಿ.ಎನ್. ಪಾಂಡೆ, ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದ, ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಹಿಂದೂ ಮಂದಿರಗಳು ಮತ್ತು ಔರಂಗಜೇಬನ ಆದೇಶಗಳು, ಪು. ೮

೧೮. ಡಿ.ಡಬ್ಲ್ಯು.ಆರ್ನಾಲ್ಡ್, ದಿ ಪ್ರೀಚಿಂಗ್ ಆಫ್ ಇಸ್ಲಾಂ, ಪು.೧೮೫, ಉದ್ಧೃತ: ಕಾನ್‌ಪುರ ವಿಚಾರಣಾ ಸಮಿತಿ ವರದಿ, ಕೋಮುವಾರು ಸಮಸ್ಯೆ, ಪು.೬೧

೧೯. ಕಾನ್‌ಪುರ ಗಲಭೆ ವಿಚಾರಣಾ ಸಮಿತಿ, ಕೋಮುವಾರು ಸಮಸ್ಯೆ, ಪು.೨೮

೨೦. ವಿವೇಕಾನಂದ ಕೃತಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂಪುಟ ೮, ಪು:೩೩೦ ಉದ್ಧೃತ: ರಾಮಪುನಿಯಾನಿ, ಕೋಮುವಾದ ಒಂದು ಸಚಿತ್ರ ದರ್ಶನ, ಪು. ೭೬

೨೧. ರಾಮಪುನಿಯಾನಿ, ಕೋಮುವಾದ ಒಂದು ಸಚಿತ್ರ ದರ್ಶನ, ಪು. ೮೧

೨೨. ಎಸ್.ಆರ್.ಭಟ್, ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳ ಪರಾಮರ್ಶೆ, ಕೋಮುವಾದದ ಕರಾಳ ಮುಖಗಳು, ಪು. ೫೧

೨೩. ಅದೇ ಪು.೫೨

೨೪. ಭಗವತ್ ಶರಣ ಉಪಾಧ್ಯಾಯ, ಭಾರತೀಯ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಮಾಜ, ೧೦-೧೧-೧೨ ನೇ ಭಾಗದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೨೫. ಡಾ. ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ಮುನ್ನುಡಿ, ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು, ಪು. ೧೧

೨೬. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಕನ್ನಡಿನೋಟ, ಕರ್ನಾಟಕದ ನಾಥಪಂಥ, ಪು.೧೧

೨೭. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ, ದಾರು ಪ್ರತಿಮಾ ನ ಪೂಜಿವೇ.... ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಪು.೧೧೯

೨೮. ಡಾ. ಬಿ.ಎ. ಸಾಲತ್ತೊರೆ ಹಾಗೂ ಡಾ. ದೇಸಾಯಿ ಪಾಂಡುರಂಗರಾಯ ಹೊಯ್ಸಳರು, ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಚರಿತ್ರೆ, ಪು. ೪೬

೨೯. ಅದೇ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಉಚ್ಚ್ರಾಯ ಕಾಲ: ವಿಜಯನಗರ, ಪು. ೬೩

೩೦. ಡಾ. ರಾಜಶೇಖರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಇತಿಹಾಸ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ೧೭ನೇ ಅಧಿವೇಶನ, ಅಧ್ಯಕ್ಷೀಯ ಭಾಷಣ.

೩೧. ಅದೇ ಪು. ೧೧

೩೨. ಸಿವೆಲ್ ರಾಬರ್ಟ್, ಮರೆತು ಹೋದ ಮಹಾಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ವಿಜಯನಗರ, ಪು.೨೨೩

೩೩. ಡಾ. ಬಿ.ಎ. ಸಾಲತ್ತೋರೆ ಹಾಗೂ ಡಾ. ದೇಸಾಯಿ ಪಾಂಡುರಂಗರಾಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಉಚ್ಚ್ರಾಯ ಕಾಲ: ವಿಜಯನಗರ, ಪು. ೬೯

೩೪. ಡಾ. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ, ವಿಜಯನಗರ – ಪತನದ ಕಥನಗಳು, ಹೊಸತು ವಾಚಿಕೆ, ಇತಿಹಾಸ ಪರಾಮರ್ಶೆ, ಪು.೮೭

೩೫. ಅದೇ. ಪು. ೮೭

೩೬. ಡಾ. ರಾಜಶೇಖರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಇತಿಹಾಸ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ೧೭ನೇ ಅಧಿವೇಶನ, ಅಧ್ಯಕ್ಷೀಯ ಭಾಷಣ.

೩೭. ಡಾ. ರಾಜರಾಮ ಹೆಗಡೆ, ವಿಜಯನಗರ – ಪತನದ ಕಥನಗಳು, ಹೊಸತು ವಾಚಿಕೆ,– ಇತಿಹಾಸ ಪರಾಮರ್ಶೆ, ಪು. ೮೫

ಅಧ್ಯಾಯ – ೪

ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ: ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೋಟ

ಅಧ್ಯಾಯ – ನಾಲ್ಕು

ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ: ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೋಟ

ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೧. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟ (೧೬೦೦ ರಿಂದ ೧೯೪೭)

೨. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟ (೧೯೪೭ ರಿಂದ ೧೯೯೦)

೩. ನವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟ (೧೯೯೧ ರಿಂದ ಮುಂದೆ)

೧ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟ (೧೬೦೦ ರಿಂದ ೧೯೪೭)

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತೆ ಮೊಗಲ್ ಹಾಗೂ ವಿಜಯನಗರಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಗಳು ಧರ್ಮಾಧಾರಿತವಾಗಿ ಒಡೆದು ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ–ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದರೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪ್ರವೇಶದ ಆರಂಭದ ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ರಕ್ತಪಾತ ನಡೆಯಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಬ್ರಿಟಿಷರ ನೂರು ವರುಷದ ಮೊದಲ ವ್ಯಾಪಾರದ ಅವಧಿ ಹಾಗೂ ನೂರು ವರುಷದ ರಾಜಕೀಯ ವಸಾಹತುವಿನ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯೇ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಮುಂದಿನ ಒಂದು ಶತಮಾನದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದಗಳು ಜತೆ–ಜತೆಯಾಗಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕಿದ ಕಾಲ. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳಿದಿವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಒಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿ ಬಿರುಕುಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಹಾಗೂ ಶಾಶ್ವತಗೊಳಿಸುವ ಯತ್ನಮಾಡಿದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಜೋಡಿಸುತ್ತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆ, ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ತಳೆದ ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ವ್ಯಾಪಾರಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆ

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತುರ್ಕರ ವ್ಯಾಪಾರದ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯು ವಾಸ್ಕೋಡಿಗಾಮನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜಲಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದಾಗ ಯುರೋಪಿಗೆ ಭಾರತದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲು ತೆರೆಯಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯಗಳನ್ನು ತನ್ನ ವರ್ಗಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಆಳುವ

ವರ್ಗದ ಭಾಗವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದವು. ವ್ಯಾಪಾರದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಂಪತ್ತಿನ ಗೋಡೌನುಗಳಾದವು. ಈಸ್ಟ ಇಂಡಿಯಾ ಕಂಪನಿ ಕೇವಲ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯಾಗಿರುವವರೆಗೆ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತೀಯ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯ ಬರಲಿಲ್ಲ. ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ನಡುವೆ ದೊಡ್ಡ ಮತೀಯ ಗಲಭೆಗಳು ಸಂಭವಿಸಲಿಲ್ಲ.

೨. ವಸಾಹತು ವಿಸ್ತರಣೆ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆ

ವ್ಯಾಪಾರಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಸಂಪತ್ತಿನ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕನಸು ಮೊಳಕೆಯೊಡೆದು ಲಾರ್ಡ್‌ಕ್ಲೈವ್ ತಿರುಚನಾಪಳ್ಳಿಯನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಬ್ರಿಟೀಷರ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಭಾರತವನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಅದಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ನೂರು ವರುಷ ಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಭೇದ ಕಂಪನಿಗೆ ಸಾಧನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪ್ಲಾಸಿ, ಪಾಣಿಪತ್, ಬಕ್ಸಾರ್, ಮೈಸೂರು, ಮರಾಠಾ, ಸಿಂಧ್ ಹಾಗೂ ಅಫಘಾನ್ ಯುದ್ಧಗಳೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಔರಂಗಜೇಬ್ ಹಾಗೂ ಶಿವಾಜಿಯ ಮರಣಾನಂತರ ಆಳರಸರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆದ ಯುದ್ಧಗಳಿಗೆ ಅಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಣ್ಣವಿಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರದ ಉಳಿವಿಗೆ ಧರ್ಮಾತೀತವಾದ ಮೈತ್ರಿಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕಂಪನಿ ತನ್ನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಅಂತಃಕಲಹಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿತೇ ಹೊರತು ಮತಭೇದಗಳನ್ನಲ್ಲ. ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ನಿಜಾಮ ತೀರಿ ಹೋದಾಗ ಅವನ ಮಗ ಮತ್ತು ಮೊಮ್ಮಗನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಅಂತಃಕಲಹದಲ್ಲಿ ಫ್ರೆಂಚರು ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದರು. ಪ್ಲಾಸೀ ಕದನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಶಿರಾಜುದ್ದೌಲನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಮೀರ್‌ಜಾಫರ್ ಎಂಬ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೇನಾನಿಯನ್ನೂ ಜಗತ್‌ಸೇಠ್ ಓಮೀಚಂದ್ ಎಂಬ ಹಿಂದೂ ಬ್ಯಾಂಕರಗಳನ್ನು ಒಳಸಂಚಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಬ್ರಿಟೀಷರನ್ನು ಹೊಡದೋಡಿಸುವ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಹೈದರನು ಮರಾಠಾ ಅರಸರು ಹಾಗೂ ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ನಿಜಾಮರೊಂದಿಗೆ ಮೈತ್ರಿಯನ್ನೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡ. ಮೂರನೇ ಮೈಸೂರು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮರಾಠರು ಹಾಗೂ ನಿಜಾಮ ಬ್ರಿಟಿಷರೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿ ಟಿಪ್ಪುವನ್ನು ಸೋಲಿಸಿದರು. ವಸಾಹತು ವಿಸ್ತರಣಾ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮತೀಯವಾದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. "ಬ್ರಿಟಿಷರು ಬಂದು ಕ್ರಮೇಣ ಭಾರತದ ನೆಲದಮೇಲೆ ವಿದೇಶೀ ಸರಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಹಲ ಕೆಲವು ಮತೀಯ ಭೇದಗಳು ಇದ್ದರೂ ಹಿಂದೂಗಳು ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಯಾವ ವಿರೋಧವಾಗಲೀ ಕಹಿಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಸಹಬಾಳ್ವೆ ನಡೆಸಿದ್ದರು. ಸಮಾಜ ವಿಭಜನೆ ವರ್ಗಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿತ್ತು. ಶ್ರೀಮಂತರು ಮತ್ತು ಬಡವರಿದ್ದರು. ವಿದ್ಯಾವಂತರು ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಿದ್ದರು. ಆಳುವವರಿದ್ದರು ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾದವರಿದ್ದರು. ಈ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳು ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಸೇರಿಯೇ ಇದ್ದರು. ೧೮೫೭ರ ಕ್ರಾಂತಿಯ ನಂತರವೂ ಹಿಂದೂಗಳು ಮುಸಲ್ಮಾನರೂ ಜತೆ-ಜತೆಯಾಗಿಯೇ ಹೋರಾಡಿದರು."[೧]

೩. ಈ ಕಾಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ

ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂರ ನಡುವೆ ಗಲಭೆಗಳು ಜಗಳಗಳು ನಡೆಯಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. "೧೭೧೩ರ ಅಹಮದಾಬಾದ್ ಗಲಭೆ ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶದ ಮೊದಲ ಕೋಮುಗಲಭೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು."[೨] ಹೋಳಿಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಆಕಳ ಖುರ್ಬಾನಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಗಲಭೆ ನಡೆದಿತ್ತು. ೧೭೨೯ರಲ್ಲಿ ದಿಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಒಬ್ಬ ಮುಸಲ್ಮಾನ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಂದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಗಲಭೆ ಸಂಭವಿಸಿತ್ತು. ೧೮೦೯ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬನಾರಸ್ ಗಲಭೆಗೂ ಇಂಥದೇ ಕಾರಣವಿತ್ತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ ಅನನ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆಯಾದಾಗ ನಡೆದ ಗಲಭೆಗಳಿವು. ಯಾವುದೋ ರಾಜಕೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯ ಭಾಗವಲ್ಲ. ಇವು ಪ್ರಭುತ್ವ ಪ್ರೇರಿತ ಗಲಭೆಗಳಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವ ನೀಡುವ ತೀರ್ಪಿಗೆ ಇವು ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು.

೪. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗುವದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಂತಿದೆ. ೧೮೨೦ರಿಂದ ಒಮ್ಮೆಲೇ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಏರತೊಡಗುತ್ತದೆ. ೧೮೨೦ರಲ್ಲಿ ಕಿಯೋಲ್, ೧೮೩೩ರಲ್ಲಿ ಬರೇಲಿ, ಖಾನ್‌ಪುರ್, ಅಲಹಾಬಾದ್ ಮುಂತಾದ ಕಡೆ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ೧೮೧೩ರಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಂಡು ಭಾರತದಂಥ ಶ್ರೀಮಂತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಹೊಸ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಗಳೇ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಭಾರತದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹಾಗೂ ರಫ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲು ಸುಂಕರಹಿತ ಆಮದು ಹಾಗೂ ಸುಂಕಸಹಿತ ರಫ್ತು ನೀತಿ ಜಾರಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಭಾರತ ಕೇವಲ ಕಚ್ಚಾವಸ್ತುವಿನ ರಫ್ತಿನ ತಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಶೀ ಕೈಗಾರಿಕಾ ವಲಯದ ನಾಶ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ರೈತವಾರಿ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು ರೈತರ ಹಾಗೂ ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳ ಬದುಕಿಗೆ ಮಾರಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಹೊಸ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟ ಜನಸಮುದಾಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನಿನ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ನೀತಿಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲು 'ಇಂಡಿಯನ್ ಪಿನಲ್ ಕೋಡ್ ಮತ್ತು ಪ್ರೋಸೀಜರ್' ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ದೇಶೀ ಆಡಳಿತವರ್ಗವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜನತೆಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಹಾಗೂ ಗಮನವನ್ನು ಬೇರೆಡೆ ಸೆಳೆಯಲು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತೀಯ ಬಿರುಕನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಜೇಮ್ಸ ಮಿಲ್‌ನ 'ದಿ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಇಂಡಿಯಾ' ಎಂಬ ಮತೀಯವಾದಿ ಇತಿಹಾಸ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚನೆಗೊಂಡಿದ್ದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಿರಲಾರದು. "ಈತನ ಕೃತಿಯು ಬಹುಶಃ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೋಮುವಾದಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದ ಹಾಗೂ ಎರಡು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ ಮೊದಲ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ."[೩] ೧೮೨೦ ಮೇ ೨೧ನೆಯ ತಾರೀಖಿನಂದು ಫಾರಿಂಗ್ಟನ್ ತನ್ನ ದಿನಚರಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. "ಹಿಂದೂಗಳು ಈ ದೇಶದ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳು,

ಮಹ್ಮದೀಯರು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದವರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಬಲವಾದ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳಿವೆ. ಈ ವೈಷಮ್ಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಭಾವನೆಯೇ ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಒಗ್ಗೂಡದಂತೆ ತಡೆ ಹಿಡಿದಿದೆ."[೪] ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಪದೋಷಗಳಿದ್ದರೂ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವದು ನಿರ್ವಿವಾದ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಹೊಸ ಯುಗ ಆರಂಭವಾಯಿತು.

೫. ಒಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿಯ ಆಂತರಿಕ ಘೋಷಣೆ

೧೮೫೭ಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಈ ನೀತಿಗೆ ಮೊರೆಹೋದರು. ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಿಪಾಯಿ ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು.

೧೮೪೨ರ ಕಾಬೂಲ್ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಸೈನಿಕರಿಂದ ಒಂದು ಬಜಾರ್ ಹಾಗೂ ಎರಡು ಮಸೀದಿಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ೧೮೪೩ರಲ್ಲಿ ಘಜನಿಮಹಮದ್ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿದ್ದನೆಂಬ ಮಿಥ್ಯೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಸೋಮನಾಥ ದೇವಾಲಯದ ಶ್ರೀಗಂಧದ ಮಹಾದ್ವಾರವನ್ನು ಭಾರತಕ್ಕೆ ತಂದು ಮೆರವಣಿಗೆ ಮಾಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾಲದ ವೈಸರಾಯ್ ಲಾರ್ಡ ವಿಲಿನ್ ಬರೋ "ಮುಸಲಮಾನರು ನಮ್ಮ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಗೆತನದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾನು ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿ ಕೂಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳವದು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ನೀತಿಯಾಗಬೇಕು"[೫] ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಪರ್ಷಿಯನ್ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ಕೆಳಗಿಳಿಸಿ ಹಿಂದಿಯನ್ನು ಕೂಡ್ರಿಸಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹುಳಿ ಹಿಂಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ೧೮೫೩-೫೫ರಲ್ಲಿ ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿ ಧ್ವಂಸದ ವದಂತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾನೂನಾತ್ಮಕ ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಿದ್ದ ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕಂಪನಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಸೂಚಿಸಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. "ದಾಸ್ಯದ ಸಂಕೋಲೆ ಕಿತ್ತೆಸೆದು ಹಿಂದೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಒಗ್ಗೂಡಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಧುಮುಕಬಾರದು"[೬] ಎನ್ನುವದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ನಿಲುವು. ೧೮೨೧ರ ಮೇ ತಿಂಗಳ ಏಷಿಯಾಟಿಕ್ ಜರ್ನಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಯೊಬ್ಬ ಒಡೆದು ಆಳುವದು ನಮ್ಮ ಭಾರತೀಯ ಆಡಳಿತದ ನೀತಿಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಘೋಷಿಸಿದ್ದ. ಭಾರತದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ವಹಿವಾಟಿನಿಂದ ಲೂಟಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗುವ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಲು ಆರಂಭಿಸಲಾಯಿತು.

೬. ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ, ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿ, ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಉದಯ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದದ ಹುಟ್ಟು

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಒಡೆದಾಳುವ ತಂತ್ರ ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನ ಉನ್ನತ ಶ್ರೇಣಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ವರ್ಗಲಕ್ಷಣವೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. "ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಯಾರೇ ಬರಲಿ ಅವರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಹೊಗಳುವದನ್ನು

ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲದೇ ಹೊಸ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು."[೭] ಮೀರ್‌ಕಾಸೀಂ ಸಿಂಧ ಪ್ರಾಂತವನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ವಂಶ ಪಾರಂಪರ್ಯದ ಕಾರಣದಿಂದ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ ಪಡೆದಿದ್ದ ಈ ವರ್ಗವು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತನ್ನ ಆಡಳಿತ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ದೇಶೀ ಗುಲಾಮಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಲಗ್ಗೆ ಇಟ್ಟಿತು. ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿದ್ದ ಅಕ್ಷರದ ಹಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ವಹಾಬಿ ಚಳವಳಿ ಅಖಿಲ ಇಸ್ಲಾಂ ಹಾಗೂ ಮೊಗಲ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಅವನತಿಯು ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನುತೋರಿಸಿತು. ಈ ಕ್ರಮದ ಹಿಂದೆ ಕೇವಲ ಮತೀಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ರಾಜಕೀಯತೆ ಹಾಗೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕತೆಗೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತೋರಿದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ತಳಪಾಯ ಕುಸಿದಿದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಭಾಗವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಮೇಲುವರ್ಗ ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಅರ್ಧ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪಾಳೇಗಾರಿ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ 'ಹೊಸ ಜಾಗೃತಿ' ಹುಟ್ಟಿ ನೌಕರಶಾಹಿಯ ಭಾಗವಾಗಲು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಹೋರಾಟ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಈ ಎರಡೂ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸತೊಡಗಿತು. ಭಾರತದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿಯಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನಾಧರಿಸಿ ರೂಪತಾಳಿದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಗೆ, ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು ನೀಡಿದ ಎರಡು ಅಂತರದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಹುಟ್ಟಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಕೋಮುವಾದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ಆಳದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಕಾಶಗಳ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಿದ್ದು ಹೊರ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ

೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ, ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು 'ಹಿಂದೂ' ಎಂಬ ಮತೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವು. ೧೮೧೬ರಲ್ಲಿ ಬೈದ್ಯನಾಥ್ ಮುಖರ್ಜಿ 'ಹಿಂದೂ' ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡಲು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವೈಸರಾಯ್‌ಗೆ ಮನವಿ ಸಲ್ಲಿಸಿದರು. ೧೮೧೭ರಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದೂ' ಕಾಲೇಜು ಆರಂಭವಾಯಿತು. ೧೮೨೦ರಲ್ಲಿ ಮುಂಬೈ ಮದ್ರಾಸ್ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ ಸಮಿತಿಯು 'ಹಿಂದೂ'ಗಳಿಗೆ ಪಠ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಭಾರತದಂಥ ಹಲವು ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ವರ್ಗಗಳ ಸಂಮಿಶ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳು ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವಾಗ ಆಳುವ ವರ್ಗದಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ನಾಗರಿಕ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಹೋರಾಟ ಕೇವಲ ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವದು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಅಸಮಾನತೆಗಳಿಗೂ ಭವಿಷ್ಯದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸಹಿಷ್ಣತೆ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ಗ್ರಾಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಳಪಾಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಾಡಿಸಿ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಔದ್ಯೋಗಿಕತೆಗೆ ಜನತೆಯನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸತೊಡಗಿದಂತೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬಡ ದಲಿತ ಕೂಲಿಕಾರ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಜಮೀನ್ದಾರೀ ಜೀತಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಮಾಲಿಕವರ್ಗ ಒದಗಿಸಿತು. ಇದರಿಂದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬೇರುಗಳು ಸಡಿಲವಾದವು. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಂಚಲನ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಶೋಷಿತ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿಗಳು ತೆರೆದವು. ಇಸ್ಲಾಂ ಜತೆಗೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗಳೂ ಆರಂಭವಾದವು. ಸನಾತನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಗಾಬರಿಯಾಯಿತು. ಹೊಸ ಜಗತ್ತಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕೆಳವರ್ಗ, ಕೆಳಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅದೇ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಬಂಧಿಸಲು ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿ ಆರಂಭವಾದವು. 'ಹಿಂದೂ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣ ಈ ಚಳುವಳಿಗುಂಟು.

ಸನಾತನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಬೆಳೆಸುವ ದಾರಿಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದ ವರ್ಗವೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಗೊಳಿಸದಂತೆ ತಡೆಯಲು, ಅದನ್ನು ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಡಲು, ಸನಾತನ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಿಷ್ಟು ಉದಾರತೆಯನ್ನು ಮೆರೆಯಿತು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾ ನಿವಾರಣೆ, ಮಹಿಳಾ ಸಮಾನತೆ, ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ, ಸತಿಪದ್ಧತಿ ವಿರೋಧದಂತಹ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದವು. ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಮಾಜವು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿತು. ಇವತ್ತಿನ ಮತೀಯ ಪದವಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪಠ್ಯವೊಂದು ಹೀಗೆ ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತದೆ. "ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡುತ್ತಿದ್ದ ನಿರೀಶ್ವರವಾದ ಹಾಗೂ ಕ್ರೈಸ್ತಪಾದ್ರಿಗಳು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಮೇಲೆ ಹೂಡಿದ ದಾಳಿಯನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಿದ ಯಶಸ್ಸು ಬ್ರಹ್ಮಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ."[೮] ಕಾರಣ ಏನೇ ಇರಲಿ ಹಿಂದೂ ಸನಾತನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಮಾಜ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಮಾನವೀಯ ಸಂಚಲನಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಆದರೆ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಪತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ನೌಕರಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹಾಗೂ ಜಮೀನ್ದಾರೀ ಹಾಗೂ ದೇಶೀಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವರ್ಗದ ಹಿತವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇತ್ತು. "ಅವರು ಪತ್ರಿಕಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ನ್ಯಾಯದರ್ಶಿ ಮಂಡಳಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಣೆ, ಕಾರ್ಯಾಂಗ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಂಗಗಳ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವಿಕೆ, ಉನ್ನತ ಅಧಿಕಾರಗಳಿಗೆ ಭಾರತೀಯರ ನೇಮಕ, ಜಮೀನ್ದಾರರ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ ರೈತನ ರಕ್ಷಣೆ, ಭಾರತೀಯ ವಾಣಿಜ್ಯ ಮತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದರು.[೯]"

ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ

ಇದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರರಾಗಿದ್ದ ವರ್ಗವೇ ಹಲವಾರು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. "ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ

ಆಡಳಿತ ಎರಡು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ರಾಜಕೀಯ ಆಡಳಿತ ಹಾಗೂ ನೌಕರಿಗೋಸ್ಕರ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ ಅವರಲ್ಲಿನ ಗಣ್ಯರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಅನುಭವ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಿಂದೂ ಗಣ್ಯರಲ್ಲಿನ ಒಂದು ವರ್ಗದವರಿಗೆ ಇದರ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಕೌಶಲ್ಯ ತಿಳಿದಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವರು ಈ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮುಂದಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗಿದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕ ಆರ್ಥಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಬೀರಲಿಲ್ಲ."[೨೦] ವ್ಯಾಪಾರೀ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಿಂದಲೂ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಾರೀ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ನೇರವಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಯೊಡ್ಡಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ಸನಾತನವಾದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬಲಶಾಲಿಯಾದಷ್ಟು ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ಬಲ ಬಂದಿತು. ಕಲ್ಕತ್ತಾದ 'ನೆಲದೊಡೆಯರ ಸಂಘ', ಬಂಗಾಳದ 'ಬಂಗಾಳ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಅಸೋಸಿಯೇಶನ್', 'ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಇಂಡಿಯಾ ಅಸೋಸಿಯೇಶನ್' ಮದ್ರಾಸಿನ 'ಮದ್ರಾಸ್ ನೇಟಿವ್ ಅಸೋಸಿಯೇಶನ್' ಮೊದಲಾದ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಈ ವರ್ಗ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿಂದೂ ವ್ಯಾಪಾರೀವರ್ಗ, ಜಮೀನ್ದಾರೀವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಭೂಮಾಲಿಕವರ್ಗ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯೋಗ್ಯ ರೂಪಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೋರಾಡಿತು. ಈ ಬಹುತೇಕ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಪರವಾಗಿದ್ದವು. ಮತಾಂತರ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದವು. ಇವು ೧೮೫೭ರ ದಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಪರವಾಗಿದ್ದವು.

ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿವಿಧ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟ ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೂ ಸ್ಫೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಯುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮೇಲುಜಾತಿ ಮೇಲುವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಬಲಪಡಿಸುವಂಥಹ ಮತೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. ಮುಂದೆ ನೂರು ವರುಷದ ನಂತರ ಸಾವರ್ಕರ ಮೊದಲಾದವರಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ 'ಹಿಂದುತ್ವ'ದ ಬೀಜಗಳು ಆಗಲೇ ಬಿತ್ತಲ್ಪಟ್ಟವು. ಈ ಮತೀಯ ಸಬಲೀಕರಣದ ಯತ್ನ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಮತ ಹಾಗೂ ಸ್ವಮತದ ಕೆಳವರ್ಗ ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು ದುರ್ಬಲೀಕರಿಸುವ ಯತ್ನವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲೀ ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಲೀ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಮೂಡದ ಅಸಂಖ್ಯ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾಗವಾಗಲು ಹವಣಿಸುವ ಈ ವರ್ಗವೇ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತ ಹೋಗುವದು ಒಂದು ಧನಾತ್ಮಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ.

೭. ದೇಶೀ ಹೋರಾಟಗಳ ಮತೀಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ಮತೀಯ ನೆಲೆಗಳು

೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳ ಅಸಂಖ್ಯ ದಂಗೆಗಳು ನಡೆದವು. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಮೂರು ದಂಗೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಧೋಂಡಿಯಾ ವಾಘ ಎಂಬ ಕರ್ನಾಟಕದ ವೀರನು ಟಿಪ್ಪು ಮರಣಾನಂತರ ಒಂದು ಒಕ್ಕೂಟವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡು ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇವನಿಗೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಟಿಪ್ಪುವಿನ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳ ಬೆಂಬಲವಿತ್ತು. "ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಜಾತ್ಯಾತೀತತೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ."[೧೧]

ಟಿಪ್ಪುವಿನ ವಿರುದ್ಧ ಬ್ರಿಟೀಷರಿಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡಿದ್ದ ತಿರುವಾಂಕೂರಿನ ವೇಲುತಂಬಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಒಡೆದಾಳುವ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೇಳುತ್ತಾನೆ. "ಅವರು ದೇವಾಲಯಗಳ ಮೇಲೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಶಿಲುಬೆಯ ಅವರ ಬಾವುಟವನ್ನು ಹಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಹಿಳೆಯರ ಶೀಲಭಂಗ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಸೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ"[೧೨] ಎಂದು ಜನರನ್ನು ಉದ್ರೇಕಿಸಿ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಕರೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಆತ 'ಕುಂದರ ಘೋಷಣೆ'ಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿಯ ಆರ್ಥಿಕ-ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೃತ್ತಿಗೆ ಹಾಗೂ ಪಾರಂಪರಿಕ ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯಧರ್ಮೀಯ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಧಕ್ಕೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಕಳವಳವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿತ್ತು.

೧೮೩೧ರಿಂದ ೧೮೫೭ರ ವರೆಗೆ ಸೈಯದ್ ಅಹ್ಮದ್ ಬರೇಲಿ ಹಾಗೂ ತಿರುಮೀರನ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅರೇಬಿಯಾ ಮೂಲದ ವಹಾಬಿ ಚಳುವಳಿ ಕೂಡ ಇಸ್ಲಾಂ ಮತವನ್ನು ವೇದಿಕೆಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. "ಭೂಮಿ ಅಲ್ಲಾಗೆ ಸೇರಿದ್ದು, ಅದು ಯಾರೊಬ್ಬರ ಆಸ್ತಿಯಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಗೂ ಕಂದಾಯ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ"[೧೩] ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅವರದು. ಹಿಂದೂ ಜಮೀನುದಾರರು ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ರೈತಾಪಿ ಬಡಜನರ ನಡುವಿನ ತಕ್ಷಣದ ಸಂಬಂಧದ ಕಾರಣದಿಂದ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟ ಮೂಡದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮತ ಜಾತಿ ಪಂಥಗಳು ಹೋರಾಟದ ವೇದಿಕೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ವರ್ಗ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವು ರೂಪತಾಳದ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದುದ್ದಕ್ಕೂ ಇಂಥ ಹಲವಾರು ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಹೋರಾಟಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ಮತೀಯ ಐಕ್ಯ ಹೋರಾಟ

೧೮೫೭ರ ದಂಗೆಯನ್ನು 'ಮೊದಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮ'ವೆಂದೋ 'ಸಿಪಾಯಿ ದಂಗೆ'ಯೆಂದೋ ಕರೆಯುವದಕ್ಕಿಂತ 'ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಮತೀಯ ಐಕ್ಯತಾ ಹೋರಾಟ' ಎಂದು ಕರೆಯುವದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧದ ಋಣಾತ್ಮಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಘನತೆಯ ಹೋರಾಟ ಇದು. ಭಾರತದ ಹಿಂದೂ-ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಸಮಯ ಬಂದರೆ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಶೋಷಿಸುವ ಶೋಷಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ವಸಾಹತೇತರ ವರ್ಗವಾಗಿ ಒಂದಾಗಿ ಹೋರಾಡಬಲ್ಲರೆಂಬುದನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಸ್ಮರಣೀಯ ಸಂದರ್ಭವದು. ಬಹದ್ದೂರಶಾಹ ಜಫರ ಎಂಬ ದುರ್ಬಲ ರಾಜನ ಹಿರಿತನವನ್ನು ಮತಾತೀತವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಆಳರಸರು, ಸೈನಿಕರು, ರೈತರು, ಜಮೀನ್ದಾರರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರು.

ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತನ್ನ ದೇಶೀ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಧರ್ಮ ವರ್ಗಗಳಾಚೆಯ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಯುದ್ಧ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಹೋರಾಟದ ಮತೀಯ ಆವರಣ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ರಣತಂತ್ರ

ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತು ಅಹಂಕಾರವು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಚೆಲ್ಲಾಟವಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜಡ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸಹನೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ೧೮೦೬ರಲ್ಲಿ ಸಿಪಾಯಿಗಳು ವಿಭೂತಿ ಧರಿಸಬಾರದು, ಗಡ್ಡ ಬಿಡಬಾರದು, ನಾಮ ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಮುಂತಾಗಿ ನಿಯಮ ಜಾರಿ ಮಾಡಿದಾಗ ವೆಲ್ಲೂರಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೈನಿಕರು ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ದಂಗೆ ಎದ್ದಿದ್ದರು. ಎರಡೂ ಧರ್ಮದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವಮಾನಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ಐಕ್ಯತೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿತ್ತು. ಬರ್ಮಾ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭತ್ಯೆ ಕೇಳಿ ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಸೈನಿಕರು ಒಂದಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದರು. ದನದ ಮತ್ತು ಹಂದಿಯ ಮಾಂಸವನ್ನು ಬಂದೂಕಿನ ತುಪಾಕಿಗೆ ಸವರಿರುವ ಸುದ್ದಿಯಂತೂ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೈನಿಕರು ತಕ್ಷಣವೇ ಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳಲು ಮತೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರೇರಣೆ ಒದಗಿಸಿತು. ಸುಮಾರು ಎರಡು ವರುಷ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟ ಜೀವಂತವಿತ್ತು. ಇದೊಂದು 'ಗಾಳಿ ಸುದ್ದಿ' ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಹಾಗೇನಾದರೂ ಆಗಿದ್ದರೆ ಇದು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯ ಬ್ರಿಟೀಷರನ್ನೆದುರಿಸಲು ಹೂಡಿದ ಮತೀಯ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ರಣತಂತ್ರವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ನಿಜವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆ

ಇದು ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜರುಗಿದ ಸಂಗ್ರಾಮವಾಗಿದೆ. ಸಿಪಾಯಿಸೈನ್ಯ ಹಾಗೂ ದತ್ತು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾಯಿದೆಯಿಂದ ದುರ್ಬಲರಾಗಿದ್ದ ದೇಶೀ ರಾಜರು, ಸುಲ್ತಾನರು ರೈತವಾರಿ- ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ನೆಲೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳು, ಜಮೀನ್ದಾರರು, ತಾಲೂಕುದಾರರು, ರೈತರು, ಕಡಿಮೆ ವೇತನ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅವಮಾನಗಳಿಂದ ಅವಮಾನಿತರಾದ ಸೈನಿಕರು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ಗ್ರಾಮವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಾಶದಿಂದ ತತ್ತರಿಸಿದ ಕುಶಲಕಾರ ಹಾಗೂ ಕೂಲಿಕಾರ ವರ್ಗ ಹೀಗೆ ಹಲವು ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೆ ತುತ್ತಾದ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೇಲು ಹಾಗೂ ಕೆಳವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಗಳ ಜನಸಮುದಾಯ ಭಾಗವಹಿಸಿದ ಹೋರಾಟವಿದು. ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಈ ಕ್ರಾಂತಿ ನಡೆಯದೇ ಹೋದರೂ ನಡೆದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸಿದ್ದು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಚೈತನ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಹೊರಗುಳಿದವರೆಂದರೆ ಹೊಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬದಲಾಯಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದ ಹಿಂದೂ ಮೇಲ್‌ಜಾತೀ ಹಾಗೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವರ್ಗ. ಇ.ಎಂ.ಎಸ್. ನಂಬೂದರಿಪಾದ ಅವರು ಇದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತವು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಾಶವಾಗದೇ ಹಳೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ

ಮುಂದುವರೆಯಬೇಕೆಂಬ ರೈತಾಪಿ ಜನತೆಯೂ ಅವರನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿ ನಡೆಸಿದ ಚಳುವಳಿಗಳ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಉನ್ನತ ರೂಪವೇ ೧೮೫೭ರ ಹೋರಾಟ."[೮] ಇದು 'ಒಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿ'ಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದ ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿಗೆ ನೀಡಿದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಉತ್ತರವಾಗಿದೆ.

೮. ಮುಸ್ಲಿಂ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯ ಉಗಮ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾರು ಹಿತಾಸಕ್ತಿ (ಅಲಿಘರ್ ಚಳುವಳಿ)

"ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಲೆಮಾರು ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಂತರವಿದೆ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಇತರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆ ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕ ಭಯವನ್ನು ತಂದಿದೆ."[೧೫] 'ದಿ ಡಿಸ್ಕವರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ'ದಲ್ಲಿ ನೆಹರೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ನಿರಾಕರಣೆ ಹಾಗೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದೇ ತ್ರಿಶಂಕು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ದಾರ್-ಉಲ್-ಉಲೂಮ್, ಹನಾಫಿ ಪಂಥ, ಅಹ್ಲ-ಇ-ಕುರಾನ್, ಅಹ್ಲ-ಇ-ಹದೀಸ್ ಮುಂತಾದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಪಂಥಗಳೂ ಶಾಲೆಗಳೂ ತೆರೆದುಕೊಂಡವು. ಇವು ಹಿಂದೂ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಚಳುವಳಿಯಂತೆ ಆಧುನಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಸ್ವೀಕಾರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದದೇ ಹೆಚ್ಚು ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಕಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡಿದ್ದವು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಮತೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಸರ್ ಸಯ್ಯದ ಅಹ್ಮದಖಾನ್ ಅವರು ರಾಜಾರಾಮ್ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರಂತೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಸನಾತನತೆಗಳನ್ನು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಬೆರೆಸಿದ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ೧೮೭೫ ಮೇ ೨೧ರಂದು 'ಮಹಮ್ಮದನ್ ಆಂಗ್ಲೋ ಓರಿಯಂಟಲ್' ಕಾಲೇಜನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಅವರು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದು ಹೆಚ್ಚೂ ಕಡಿಮೆ ರಾಜಾರಾಮ್ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರ ಮಾದರಿಯನ್ನು. ಧಾರ್ಮಿಕ-ಕಂದಾಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಣೆ, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ವಿಧೇಯತೆ, ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಸ್ವೀಕಾರ, ನೌಕರಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಆಡಳಿತವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ, ಕುಲೀನ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ, ಪಾಳೇಗಾರೀ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಇತ್ಯಾದಿ. ರಾಜಾರಾಮ್ ಮೋಹನರಾಯ್ ಹಾಗೂ ಸರ್ ಸಯ್ಯದ ಅಹ್ಮದ್‌ಖಾನ್ ಅವರ ಎರಡೂ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇವು ತಂತಮ್ಮ ಧರ್ಮಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲನೆಯದು ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಮತದ ಕೆಳವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಇನ್ನುಳಿದ ಮತಗಳಿಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದ್ದು ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತ ತನ್ನ ಧರ್ಮದ

ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ಜಗಳ ಕಾಯುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಜಕೀಯತೆಗಳಲ್ಲುಂಟಾದ ಹೊಸ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಎರಡನೆಯದು ಅರ್ಧಶತಮಾದ ನಂತರದ ಜಾಗೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಆ ಅವಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪಾಲನ್ನೂ ಕೇಳತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಆ ಪಾಲನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಮತವನ್ನೇ ವೇದಿಕೆಯಾಗಿಯೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆಡಳಿತದ ಕುತಂತ್ರ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಗವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಅರ್ಧಶತಮಾನ ಮೊದಲೇ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡೂ ಧರ್ಮದ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿದ್ದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಕುಲೀನ ವರ್ಗಗಳು ಮತವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ವರ್ಗದ ಭಾಗವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವು ವರ್ಗಾಧಾರಿತವಾಗಿ ಆರಂಭವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇತ್ತು. ಕೆಳವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡುವವರೆಗೆ ಹಾಗೂ ನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯವೆನ್ನುವದು ಈ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನವಲಂಬಿಸಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆ, ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ಈ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆದ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಕಾರಣವಾದವು. ಅಲಿಘರ್ ಚಳುವಳಿ ತನ್ನ ಆರಂಭದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಮತೀಯವಾಗಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. "ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಥಮ ಪದವೀಧರ ಕೂಡ ಒಬ್ಬ ಹಿಂದೂ. ಹಿಂದೂಗಳೂ ಈ ಕಾಲೇಜಿಗೋಸ್ಕರ ಅನುದಾನ ನೀಡಿರುವದು ಸತ್ಯ. ಅಂತೆಯೇ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದವನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಲು ತುಂಬಾ ಜಾಣತನದಿಂದ ಅಲಿಘರ್ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯತೆ ಸಾಧಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದಾಗ ಇದು ಒಂದು ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು."[೧೬] ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್ ಹಾಗೂ ಸರ್ ಅಹ್ಮದ್‌ಖಾನ್ ಅವರ ಚಳುವಳಿಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆ ಇದ್ದರೂ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರ ಚಳುವಳಿ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣಾ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯೆಂದೂ ಸರ್ ಸಯ್ಯದ ಅಹ್ಮದಖಾನ್ ಅವರ ಹೋರಾಟ ಮತೀಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದಿ ಹೋರಾಟವೆಂದೂ ಚಿತ್ರಿತವಾದುದು ವಿಪರ್ಯಾಸದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

೯. ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಉದಯ, ಆರಂಭಿಕ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಘರ್ಷ

ರಾಜಾರಾಮ್ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಚಳುವಳಿ ತನ್ನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುತ್ತ ಹೋದಂತೆ, ಹಲವಾರು ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ೧೮೮೫ರಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷದ ಉದಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ಕರ್ಷಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಲುಪಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಮಾದರಿಯ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರೂಪತಾಳಬೇಕೆಂಬ ಆಧುನಿಕವಾದ

ಹಾಗೂ ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಹಿಂದೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂಬ ಸನಾತನವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳ ಗುಂಪಿನ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ತನ್ನ ಆರಂಭದ ಕಾಲು ಶತಮಾನವನ್ನು ಕಳೆಯಿತು. ಆಳದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. "ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳ ಭಕ್ತನಾಗಿದ್ದ ಭೂರ್ಶ್ವಾ ಮಂದಗಾಮಿಗಳ ಸಂಘಟನೆಯಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸಿ ಎರಡು ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ಬೆಳೆಯಿತು"[೧೭] ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೂ ದೇಶೀ ಜಮೀನ್ದಾರರು, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ದೌರ್ಜನ್ಯದಿಂದ ಎದುರಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಶೋಷಣೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಸ್ಪಂದನಶೀಲತೆಯಿಂದಲೂ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಸುಧಾರಣಾ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿತು. ಇದು ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ರೂಪತಾಳುವಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಆರಂಭದ ಮಹತ್ವದ ಘಟ್ಟ. ತಮ್ಮ ಆಡಳಿತ ವರ್ಗದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಬಲಿಷ್ಠವಾಗುತ್ತ ತಮ್ಮ ವಿರುದ್ಧ ಧ್ವನಿಯೆತ್ತುತ್ತಿರುವ ಈ ವರ್ಗವನ್ನು ಮಣಿಸಲು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಈಗ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಓಲೈಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಸರ್ ಸಯ್ಯದ ಅಹಮದ್‌ಖಾನ್ ಅವರು ತನ್ನ ಜನಾಂಗದ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ಬಡಿದಾಡುವ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿರುವದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ವರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅಹ್ಮದ್‌ಖಾನ್ ಅವರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ಗೆ ಸೇರದಂತೆ ಕರೆಕೊಟ್ಟರು. "ಅವರ ಸ್ನೇಹಿತರಲ್ಲೊಬ್ಬರಾದ ನವಾಬ್ ಮುಷ್ತಾಕ್ ಹುಸೇನ್ ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸೈಯದ್ ಅಹ್ಮದಖಾನ್ ಅವರು ಈ ಆಂದೋಲನವನ್ನು ಮೂರು ವರುಷಗಳ ಕಾಲ ಗಮನಿಸಿದರು. ಅದು ತನ್ನ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೌಮ್ಯವಾದಿ ಮತ್ತು ವಿವೇಚನಾಶೀಲವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಗ ಅವರು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಅಲ್ಲದೇ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಮುಂಜಾಗರೂಕತೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿರಲಿಲ್ಲ."[೧೮] ಕಾರಣಗಳೇನೇ ಇರಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದ ಕುಲೀನ ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಡುವೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಸಂಘರ್ಷದ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು.

ಆದರೆ ಅಹ್ಮದ್‌ಖಾನ್ ಅವರ ಕರೆಯನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿ ಭಾರತದ ಸಮಸ್ತ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬಹುಪಾಲು ಮುಸ್ಲಿಂ ದುಡಿಯುವ ಜನವರ್ಗ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನೊಂದಿಗೆ ಮಧುರ ಬಾಂಧವ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. "ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳು ಬ್ರಿಟಿಷರು ತಯಾರಿಸಿದ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಕಂಗಾಲಾದರು. ನಂತರ ಅವರು 'ಉಲಮ'ಗಳ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಿರೋಧಿ ನೀತಿಯನ್ನು ತಾಳಿದರು. ಆದರೆ ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅವರು ಕಾಂಗ್ರೆಸನಿಂದ ದೂರ ಉಳಿಯಲು ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಕರೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮೌಲಾನಾ ಕಾಸೀನ್ ಅಹಮ್ಮದ್ ನಾನೊಲ್ವೆಯವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ 'ಉಲಮ' ಹಾಗೂ ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಫತ್ವಾಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತ ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಜೆಹಾದ್ ಸಾರಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೇರಿ ಹಿಂದೂ ಸಹೋದರರ ಜತೆ ಭುಜಕ್ಕೆ ಭುಜಕೊಟ್ಟು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಹೋರಾಡಲು ಕರೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರು ನುಸ್ರತ್-ಅಲ್-ಅಹಾರ್ ಎನ್ನುವ ೧೦೦ ಫತ್ವಾಗಳಿರುವ ಪುಸ್ತಕವನ್ನೇ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು."[೧೯] ಕುಲೀನ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಕುಲೀನ ಹಿಂದೂಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷ ನಡೆಸಿರುವಾಗ ಬಡ

ಮುಸ್ಲಿಮರು ಕುಲೀನ ಹಿಂದೂಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಈ ವೈರುದ್ಯದ ಹಿಂದೆ, ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿಯೇ ವರ್ಗಾನುಸಾರಿಯಾಗಿ ಎದುರಿಸಿದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿವೆ. ಬಡ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಜೆಹಾದ್ ಮತ್ತು ಫತ್ವಾಗಳಂಥ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದೀ ಮಾರ್ಗಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವದು ವರ್ಗ ಹೋರಾಟಗಳಿಲ್ಲದ ಸಮಾಜದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

"ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಗಣ್ಯವರ್ಗದವರು ಅದರಲ್ಲೂ ಉತ್ತರಭಾರತದ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಗಣ್ಯವರ್ಗದವರು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನಸಮುದಾಯದ ಪರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದರು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ವರ್ಗದ ಆತಂಕವನ್ನೇ ಇತರ ಮುಸ್ಲಿಂ ವರ್ಗದ ಆತಂಕವೆಂಬಂತೆ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದರು."[೨೦] ಆದರೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕೆಳವರ್ಗ 'ಮತ'ದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸಲಿಲ್ಲ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇದರೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮ ವರ್ಗವಿರೋಧಿ ನಿಲುವನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸಲು ಒಂದೆಡೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ನೆಲೆಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದರೆ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನಂಥ ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮದ ಮೇಲ್ವರ್ಗವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದರು. ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅಹ್ಮದ್‌ಖಾನ್ ಹಾಗೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸುಗಳ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ವರ್ಗಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗುವಂತೆ ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆನ್ನುವದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅಹ್ಮದ್ ಖಾನ್ ಅವರ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವಿಗೆ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಕೋಮುವಾದ. "ಆಗ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿ ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತ ಕೋಮುವಾದ ಬಹಳ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಖರವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವ ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಈ ಬಗೆಯ ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತ ಕೋಮುವಾದದಿಂದ ಉಳಿಯಲಿಕ್ಕಾಗಿಯೇ ರಕ್ಷಣೆ ಬಯಸಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ."[೨೧] ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತ ಕೋಮುವಾದದ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಯು ಭಯ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ್ದು ಮುಸ್ಲಿಂ ಕುಲೀನ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಲು ಅವಕಾಶವಾಯಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳು ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಆಕಾರವನ್ನು ತಾಳಿದ್ದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಹಾಗೂ ಸರ್ ಅಹ್ಮದ್‌ಖಾನ್ ನೇತೃತ್ವದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ.

ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅಹ್ಮದ್ ಅವರ ಪ್ರಭಾವದಾಚೆಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ೧೮೮೦ರ ದಶಕದ ಆರಂಭದಿಂದಲೇ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷ ಆರಂಭವಾಗಿತ್ತು. ಆಡಳಿತಶಾಹಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹಿಡಿತದ ವಿರುದ್ಧ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಹಿಂದೂ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಜನಸಂಖ್ಯೆಯಾಧಾರಿತ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರೆ 'ಶಿಕ್ಷಣಾಧಾರಿತ' ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು

ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. "ಹಸುವಿನ ಹಾಲು ಕರೆದು ಮಾರುವವನು ಕರುವಿನ ಬಾಯನ್ನು ಹೊಲೆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಮ್ಮದೀಯರು ಏಳು ನೂರು ವರುಷ ಹಿಂದೂಗಳ ಸಂಪತ್ತು ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಸುಮಾರು ನೂರು ವರುಷಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ನಮ್ಮ ಬಾಯಿಯ ಹೊಲಿಗೆ ಬಿಚ್ಚಿತಾದರೂ ನಾವು ಮಾತ್ರ ಸಿಕ್ಕ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ"[೨೨] ಎನ್ನುವದು 'ದಿ ಹಿಂದೂ', 'ಸ್ವದೇಶ ಮಿತ್ರನ್' ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕರೂ ಹಿರಿಯ ಉದಾರವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಹೋರಾಟಗಾರರೂ ಆದ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅಯ್ಯರ್‌ರಂಥವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವಾಗಿತ್ತು. ಇಂಥ ತಿಕ್ಕಾಟದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗೆ ಹಾತೊರೆವ ಗುಣ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿತ್ತು. "ಭಾರತವನ್ನು ಸುಂದರವಾದ ವಧುವಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವದು ಸೂಕ್ತ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಿಂದೂಗಳು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಅವಳ ಎರಡು ಕಣ್ಣುಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಊನವಾದರೂ ಆ ಸುಂದರ ವಧುವು ತನ್ನೆಲ್ಲ ಸೊಬಗನ್ನು, ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಳು"[೨೩] ಎಂದು 'ಜರೀದಾ-ಈ-ರೋಜಗಾರ್' ಪತ್ರಿಕೆ ಬರೆಯಿತು. ಆದರೆ ಸರ್ ಅಹ್ಮದ್ ಖಾನ್ ಅವರ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಮುಸಲ್ಮಾನರೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ವಿಮುಖರಾದರು.

೧೦. ದೇಶೀ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಹೋರಾಟದ ಮತೀಯ ನೆಲೆ

ಮೊದಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮ ಹಾಗೂ ಇಪ್ಪತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ನಡುವೆ ನಡೆದ ದೇಶೀ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಹೋರಾಟಗಳು ಉಗ್ರವಾದ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಅವು ಮತೀಯ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ನಡೆದವು. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮಗಳು ಅವುಗಳಿಗೆ ವೇದಿಕೆಯಾದವು. ವಾಸುದೇವ ಫಡಕೆ, ದೌಲತ್‌ರಾವ್ ರಾಮೋಸಿ, ಜ್ಯೋತೀಂದ್ರನಾಥ ಠಾಕೂರ್, ಛಾಪೇಕರ್ ಸಹೋದರರು ಮೊದಲಾದವರು 'ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಸಂಘ', 'ಸಂಜೀವಿನಿ ಸಭಾ' ಮುಂತಾದ ಮತೀಯ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿ ರ್‍ಯಾಂಡ್, ಆಯೇರ್ಸ್ಟ್ ಮೊದಲಾದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿದರು. ಅದೇ ರೀತಿ ವಹಾಬಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ವಿಲಾಯತ್ ಅಲಿ ಹಾಗೂ ವಿನಾಯತ್ ಅಲಿ ಸಹೋದರರು ಮುಂದುವರೆಸಿದರು. ಮಹ್ಮದ್ ಅಬ್ದುಲ್, ನಾರ್ಮನ್ ಎಂಬ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನನ್ನು ಕೊಂದರೆ ಷೇರ್ ಅಲಿ, ವೈಸರಾಯ್ ಲಾರ್ಡ ಮೇಯೋನನ್ನು ಹತ್ಯೆಮಾಡಿದ. ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಹೊಸ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ನೀಡಿದವು. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ನಾಶವೇ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿದ್ದ ಈ ಹೋರಾಟಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವೈರತ್ವವನ್ನೇನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಉದ್ದೇಶ ಹಾಗೂ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪತೆ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಇವು ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಧರ್ಮಾಧಾರಿತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ-ಬೇರೆಯಾಗಿ ಒಂದಾಗಲು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದವು.

ಉರ್ದುನಾಗರಿ ವಿವಾದ ಹಾಗೂ ಬಂಗಾಳ ವಿಭಜನೆ

ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತವು ಎರಡು ಕುತಂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ದೂರ ಮಾಡಲು ಹವಣಿಸಿತು. ಈ ಹಿಂದೆ

ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಪರ್ಷಿಯನ್ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿ ಹಿಂದಿಯನ್ನು ಕೂಡ್ರಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಮತಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿತ್ತು. ಹಿಂದೂ–ಹಿಂದಿ, ಮುಸ್ಲಿಂ–ಉರ್ದು, ಪರ್ಷಿಯನ್ ಎಂಬ ವಿಭಾಗೀಕರಣ ಏರ್ಪಡುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಈಗ ಸರಕಾರಿ ಕಚೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾಗರಿ ಲಿಪಿ ಬಳಸಬಹುದೆಂಬ ಆದೇಶ ಹೊರಡಿಸಿ ವಿವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಲಿಪಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಿರ್ಧಾರಗಳು ಅಷ್ಟೇನೂ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲವಾದರೂ ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧದ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ದುರುಪಯೋಗಮಾಡಿಕೊಂಡ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರ ಗಲಭೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯ ಈ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿತು. ಸರಕಾರದ ವಿರುದ್ಧದ ಚಳುವಳಿ ಹಿಂದೂಗಳ ವಿರೋಧಿಯಂತೆ ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆಯಿತು. ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಒಂದಾಗಿ ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು.

೧೯೦೫ರಲ್ಲಿ ಲಾರ್ಡ್‌ಕರ್ಜನ್ ಘೋಷಿಸಿದ ಬಂಗಾಲ ವಿಭಜನೆಯ ಯೋಜನೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಬಿರುಕನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ ಘಾತುಕ ಯೋಜನೆ ಇದು. ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಕಾಶಗಳ ಆಮಿಷ ತೋರಿಸಲಾಯಿತು. ಬಂಗಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ನಿದ್ದೆಕೆಡಿಸಿದ್ದ ಉಗ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಬಗ್ಗು ಬಡಿಯುವದು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ನಾಗರಿಲಿಪಿ ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ನೊಂದಿದ್ದ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಸಂತೈಸಿಸುವ ನಾಟಕವಾಡಿತ್ತು. ಸರ್ ಸಯ್ಯದ್ ಅಹ್ಮದ್‌ಖಾನ್ ನೇತೃತ್ವದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸಿತು. ಅಬ್ದುಲ್ ಕಲಂ ಆಝಾದ್‌ರಂಥ ಮುಸ್ಲಿಂ ಉದಾರವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ವಿಭಜನಾ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಯ ಜತೆಗಿದ್ದರು. ವಂಗಭಂಗ ಚಳುವಳಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹಿಂದೂ ಸಂಕೇತಗಳಿಂದ ತುಂಬಿ ಹೋಯಿತು. ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧೀಕರಣ ಸ್ನಾನ ಮತ್ತು ಪಾದಯಾತ್ರೆ, ದುರ್ಗಾಪೂಜೆ, ದುರ್ಗಾದೇವಿಯ ಮೆರವಣಿಗೆ, ರಕ್ಷಾಬಂಧನ ಹಾಗೂ 'ವಂದೇ ಮಾತರಂ' ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲಕ ಹಿಂದೂಮಯವಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತ ಹೋಯಿತು. ತೀವ್ರವಾದಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗರಿಗೆ ಅವರ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ ಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತಾಂಧ ಶಕ್ತಿಗಳು ಜಾಗ್ರತಗೊಂಡು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಬೆಂಬಲವಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವು. ಅನೇಕ ಕೋಮು–ಗಲಭೆಗಳು ಸಂಭವಿಸಿದವು. ಹಿಂದೂ, ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತುಂಡರಿಸುವಲ್ಲಿ ಬಂಗಾಲ ವಿಭಜನೆಯ ಘೋಷಣೆ ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು. ದ್ವಿರಾಷ್ಟ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಡಿಪಾಯ ಹಾಕಿತು.

೧೨. ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ಉದಯ ; ಬಲಗೊಂಡ ಮೂಲಭೂತವಾದ

ಉರ್ದುನಾಗರಿ ವಿವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಸಂಘಟನೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಮುಸ್ಲಿಂ ಪಾಳೇಗಾರಿವರ್ಗ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿತು. ಸರ್ ಸಯ್ಯದ

ಅಹ್ಮದ್‌ಖಾನ್ ಅವರ ಮತೀಯ ಜಾಗೃತಿಯ ಪ್ರೇರಣೆ ಲೀಗ್‌ಗಿದೆ. ಆಗಾಖಾನ್, ಢಾಕಾ ನವಾಬ್, ಮೊಹಸೀನ್‌ಖಾನ್ ಮೊದಲಾದವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ಬಂಗಾಳ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿತು. "ನಮಗೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗೂ ಸಮಾನ ರಾಜಕೀಯ ಗುರಿಗಳಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಒಗ್ಗಟ್ಟು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಅವರು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರವನ್ನು ನಿಶ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವಂಥ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸರಕಾರ ಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಅರ್ಥ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ನಾಶ. ಅವರು ಸರಕಾರಿ ನೌಕರಿಗಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ನಡೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದರೆ ಮುಸಲ್ಮಾನರಿಗೆ ಸರ್ಕಾರಿ ನೌಕರಿಗಳು ಇಲ್ಲವಾದಂತೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನ ಹತ್ತಿರವೂ ನಾವು ಸುಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ"[೨೪] ಜಕಾಉಲ್ಲಾ ಅವರ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮತ್ತು ಲೀಗ್ ನಡುವಿನ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಹೋರಾಟ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ರೂಪತಾಳುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿತು. ಅರ್ಧಶತಮಾನದ ಹಿಂದೆ ಹಿಂದೂ ನಾಯಕರು ಮಾಡಿದ್ದನ್ನೇ ಈಗ ಮುಸ್ಲಿಂ ನಾಯಕರು ಮುಂದುವರೆಸಿದರು. ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಹಿಂದೂಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕುಲೀನವರ್ಗ ಒಂದು ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿತು. ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬಲಗೊಂಡಿತು.

೧೩. ಮಾರ್ಲೆಮಿಂಟೋ ಸುಧಾರಣೆ: ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮಜಲು

೧೯೦೬ರಲ್ಲಿಯೇ ಆಘಾಖಾನ್ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ 'ಮುಸ್ಲಿಂ ಅಲಿಘರ್ ಶಾಲೆಯ ನಿಯೋಗ' ವೈಸರಾಯ್ ಮಿಂಟೋ ಅವರಿಗೆ ಭೇಟಿಯಾಗಿ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಜನಸಂಖ್ಯೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಶಾಸನಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ನೀಡಲು ವಿನಂತಿಸಿತು. ಸದಾ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲು ಹೊಸ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗಗಳ ಶೋಧದಲ್ಲಿದ್ದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಿತು. ೧೯೦೯ರಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಲೆಮಿಂಟೋ ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲಾಯಿತು. ಅವರ ಬೇಡಿಕೆಯಂತೆ 'ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಜನಸಂಖ್ಯೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿತ್ತು, ಬಹುಶಃ ಇದು ಭಾರತದ ಮೊದಲ ರಾಜಕೀಯ ಮೀಸಲಾತಿ ಇರಬೇಕು. ಎರಡು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮ ದೊರೆತಂತಾಯಿತು. "ಹಿಂದೂಗಳು ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಇದ್ದುದಕ್ಕಿಂತ ಈಗ ದೂರವಾಗಿದ್ದರು. ಸಂವಿಧಾನ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಈಗ ತತ್ತರಿಸುವಂಥ ಆಘಾತವಾಗಿತ್ತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಮಹಮ್ಮದೀಯರೊಡನೆ ಸಹಕರಿಸಲು ಮತ್ತಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವದರಿಂದ ಏನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹಿಂದೂಗಳು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಮಹಮ್ಮದೀಯರು ತಮಗಾದ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಮತ್ತು ತಮಗೆ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಫಲಿತಾಂಶ ನೀಡಿದ ಕಾರ್ಯನೀತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವ ತಮ್ಮ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ."[೨೫]

೧೪. ಅಖಿಲಭಾರತೀಯ ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಭಾ: ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಬಲ

೧೯೦೯ರಲ್ಲಿ ಇಂಡಿಯನ್ ಕೌನ್ಸಿಲ್ ಆ್ಯಕ್ಟ ಮುಸ್ಲಿಂರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚುನಾವಣಾಕ್ಷೇತ್ರ ಹಾಗೂ ಮತದಾರ ವರ್ಗವನ್ನು ಸುಧಾರಣೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೆ ತಂದಾಗ ಹಿಂದೂ ಮೇಲ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಆತಂಕ

ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು. ೧೮೯೨ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ 'ಹೌಸ್ ಆಫ್ ಕಾಮನ್ಸ್' ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದ, ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಐಸಿಎಸ್ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಗೊತ್ತುವಳಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರೊಂದಿಗೆ ಶೂದ್ರರೂ ದಲಿತರೂ ಸೇರಿದ್ದರು. ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಸಿಕ್ಕೊಡನೆಯೇ ಹಿಂದೂ ಕೆಳವರ್ಗ ಕೆಳಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಒತ್ತಾಯಿಸಬಹುದೆಂಬ ಆತಂಕ ಕಾಡತೊಡಗಿತು. ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಪಾಳೇಗಾರಿ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಹಿತರಕ್ಷಣೆಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷರೊಂದಿಗೆ ಕೈಜೋಡಿಸಿ ನಿಂತಿತ್ತು. ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ದಶಕದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ವಿರೋಧಿಸಿ ಪಂಜಾಬ್, ಮದ್ರಾಸ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಈ ಎಲ್ಲ ಒತ್ತಡದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ೧೯೧೫ರಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗರಾಗಿದ್ದ ಮದನ್‌ಮೋಹನ ಮಾಳವಿಯ ಅವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಖಿಲಭಾರತ ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಭಾ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಕಾಶ ಪಡೆಯಲು ಹವಣಿಸುವ 'ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್' ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಮಟ್ಟಹಾಕಲು ಯತ್ನಿಸುವ 'ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಭಾ'ಗಳು ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಹಾಗೂ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದವು. 'ಹಿಂದುತ್ವ' ರಾಜಕಾರಣದ ಕೂಸು ಕಣ್ಣುಬಿಟ್ಟಿತು. "ಆರ್ಯ ಸಮಾಜದ ನಾಯಕ ಪಂಡಿತ ಲೇಖರಾಮ್ ಅವರು ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಭಾರತ ಬಿಟ್ಟು ತೊಲಗಬೇಕು ಇಲ್ಲವೇ ಆರ್ಯಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಹಲವು ಧರ್ಮಗಳ ಜನರನ್ನು ಒಂದೇ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಪ್ರಯತ್ನವು ಹಿಂದೂ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಟ್ಟು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ತುಷ್ಟೀಕರಿಸುವ ಕೆಲಸವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ 'ಪಂಜಾಬ್ ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಭಾ'ವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ 'ಹಿಂದೂ ಮೊದಲು ಹಿಂದೂ ನಂತರ ಭಾರತೀಯ'. ಮುಂದಿನ ಹಂತದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಹಿಂದೂ, ಮಹಾಸಭಾ ಹುಟ್ಟಿತು."[೨೬]

೧೫. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟ : ಹಿಂದೂ ಆಕರಗಳು, ಸಂಕೇತಗಳು ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದ

ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಹಿಂದೂ ಆಕರಗಳ ಹಾಗೂ ಸಂಕೇತಗಳ ಬಳಕೆಯ ಲಕ್ಷಣವಿದ್ದರೂ ಅವು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದದ್ದು ತೀವ್ರಗಾಮಿಗಳು ಹೋರಾಟದ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡಾಗ. ಈ ತೀವ್ರಗಾಮಿಗಳು ಸೌಮ್ಯವಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮತೀಯವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ವಿದೇಶೀ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ದೇಶೀ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಬಲಗೊಂಡು ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಇವರು 'ಸ್ವರಾಜ್ಯ'ವನ್ನು ಹಿಂದೂ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಕೈಗೊಪ್ಪಿಸುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರಿಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡಿತು. "ಜ್ಞಾನ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಂಪಾದನೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಕರ್ಮ, ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವದು ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ಕರ್ಮ, ಕೃಷಿ, ಪಶುಪಾಲನೆ ಮತ್ತು ವಾಣಿಜ್ಯಗಳು ವೈಶ್ಯನ ಕರ್ಮ ಮೇಲಿನ ಈ ಮೂರೂ ವರ್ಣಗಳ ಪರಿಚರ್ಯೆ ಮಾಡುವುದೇ ಶೂದ್ರನಿಗೆ ನಿಗದಿಯಾದ ಕರ್ಮ, ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಎತ್ತದೆಯೇ ಈ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ತಾಳ್ಮೆಯಿಂದ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕಾದದ್ದು ಆಯಾ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಧರ್ಮ. ಅದೇ ಅವನ ಸ್ವ-ಧರ್ಮ. ಇನ್ನೊಂದು ವರ್ಣಕ್ಕೆ

ನಿಗದಿಯಾದ ಕರ್ಮ ಅವನ ಪಾಲಿಗೆ ಪರಧರ್ಮ. ತನ್ನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸದೇ ಅದನ್ನು ಮಾಡಲೆಳೆಸುವದು ಅಧರ್ಮ."[೨೭] ಗೀತೆಯ ೪೧ ರಿಂದ ೪೫ನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಸಾರಾಂಶವಿದು. ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರ ಚಟ್ಟೋಪಾದ್ಯಾಯ, ಅರವಿಂದ ಘೋಷ್, ಬಾಲಗಂಗಾಧರ ಟಿಳಕ್ ಮೊದಲಾದವರು ಗೀತೆಯಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೆಯುವದು ಮತ್ತು ಮೇಲಿನ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಸುವದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿರಲಾರದು. ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕವೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವೂ ಆಗಿರಲಾರದು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ನಡೆಸಿರುವ ಹೋರಾಟ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದು ಹಿಂದೂ ಕೆಳವರ್ಗ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಜಾಗೃತಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸುವದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. "ಭಾರತದ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿತುಳುಕುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಮನೋಭಾವವೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳೂ ಸೇರಿದಾಗ ತೀವ್ರಗಾಮಿ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯು ರೂಪಗೊಂಡಿತು."[೨೮] ಜನತೆಯ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಾಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೇ ಸಶಸ್ತ್ರ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸ್ವರಾಜ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹಾಗೂ ಅದರ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಪ್ಪಿಸುವ ಆಶಯ ಹಿಂದೂ ಆಕರಗಳ ಬಳಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಅದು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಹಾಗೂ ಕೆಳಜಾತಿ ಕೆಳವರ್ಗಗಳನ್ನು ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ದೂರವಿಡುವ ಆಶಯವನ್ನು ತನ್ನ ಹೋರಾಟದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿತು. ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರರ 'ವಂದೇಮಾತರಂ' ಚಳುವಳಿಯ ಹಿಂದಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಪಾರಿಭಾಷೆಗಳು "ಇಸ್ಲಾಂ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಅಪವಿತ್ರವಾಗಿದ್ದು ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿತ್ತು".[೨೯] ಜತೆಗೆ 'ವಂದೇ ಮಾತರಂ' ಗೀತೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಆನಂದಮಠವು "ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ-ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸೈನ್ಯಗಳ ತ್ರಿಕೋನ ಯುದ್ಧದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವದು ಮುಸ್ಲಿಂರಾಜ್ಯದ ಧ್ವಂಸದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ-ಇಂಗ್ಲೀಷರ ಮೈತ್ರಿಯಲ್ಲಿ."[೩೦] ಬಾಲಗಂಗಾಧರ ಟಿಳಕ್ ಅವರು ಪೈಗಂಬರ್ ಜನ್ಮದಿನದಂದೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಜನತೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸಲು ಗಣೇಶೋತ್ಸವವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಆಗ ಕೋಮು ಗಲಭೆಗಳು ನಡೆದವಂತೆ. ಜತೆಗೆ ಶಿವಾಜಿ ಜಯಂತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಅರವಿಂದರು ದೇಶವನ್ನು ಕಾಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರು. ಬಂಗಾಲದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಓಘದಲ್ಲಿ 'ದೇಶ' 'ಮಾತೆ'ಯ ರೂಪ ಪಡೆಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಕೇತಗಳ ಬಳಕೆ ಆಕಸ್ಮಿಕವಿರಲಾರದು. ಹೋರಾಟದಿಂದ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಕೈಬಿಡುವ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ಸಂಕೇತಗಳು ನೀಡುತ್ತವೆ. "ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತೀಕಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಯ ಮೇಲೆ ಆಧರಿಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಉತ್ಸಾಹ ತಳೆಯುವಂತೆ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವದಾದರೂ ಹೇಗೆ?"[೩೧] ಎಂದು ಬಿಪಿನ್ ಚಂದ್ರ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

'ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಹಿಂದೂಗಳ ಹಿಂದೂಗಳಿಂದ ಹಿಂದೂಗಳಿಗಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಚಳುವಳಿ' ಎಂಬ ಮತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಕೇತಗಳು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದವು.

ಉದಾರವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಎಷ್ಟೋ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದಿಂದ ವಿಮುಖವಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗ್ ಕಡೆಗೆ ವಾಲಲು ಈ ಮಾದರಿಯ ಹೋರಾಟ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿತು. ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಕೂಡ ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳು ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಸಂಕೇತಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಕಡೆಗೆ ವಾಲಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. "ತಮ್ಮ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಾದ ಕುರಾನ್, ಹದೀಸ್, ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಲು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೆದರೆಂಬುದು ಅಷ್ಟೇ ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ."[೨೨] ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಕರಗಳ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತಗಳ ಬಳಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಮತೀಯ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಬಳಿಯಿತು. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿತು.

೧೬. ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಝರಿ

ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಲೇ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಜನರನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದದತ್ತ ಸೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಆ ಮೂಲಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಸೇರಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಮಹಂಸರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಮರೆತದ್ದೇ ಇಂಥ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಮನುಷ್ಯನ ಒಳಿತನ್ನೇ ಬಯಸುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಆರಾಧನಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ಕಂಡರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸ್ವಯಂ ಅನ್ಯಧರ್ಮಗಳ ಆರಾಧನಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸತೊಡಗಿದರು. ನಿರಾಕಾರವೋ ಸಾಕಾರವೋ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಗಳು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾದದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಯತ್ನ ಅವರಿಂದ ನಡೆಯಿತು. ದಯಾನಂದ ಸರಸ್ವತಿಯವರ 'ಆರ್ಯ ಸಮಾಜವು' ವಿಗ್ರಹಾರಾಧನೆ ಜಾತಿ-ಭೇದಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಇಸ್ಲಾಂಗೆ ಹತ್ತಿರವಿದ್ದರೂ 'ಶುದ್ಧಿ'ಯಂಥ ಮತೀಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ದೇವೇಂದ್ರನಾಥ ಠಾಕೂರ್ ಅವರು ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯರ 'ಬ್ರಹ್ಮಸಮಾಜ'ವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದ್ದರು. ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದೀ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಚಳುವಳಿಗಳು ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದವು. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸರು ಬೇರೆ-ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳ ಆರಾಧನಾ ವಿಧಾನಗಳ ಸಂಯುಕ್ತ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ಸಮನ್ವಯ ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವ ಸರ್ವಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಈ ಯುಗದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋದಯಕ್ಕೆ ಬಹುಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ"[೩೩] ಪರಮಹಂಸರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರು.

ಪರಮಹಂಸರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸಮಾಜದ ಕೇಶವ ಚಂದ್ರಸೇನ್‌ರಂಥವರು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಹೊಸಹಾದಿಯನ್ನು ತುಳಿದರು. ಪರಮಹಂಸರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಉತ್ಸವದ ಮೂಲಕ ಹೀಗೆ ಮಂಡಿಸಿದರು "ಹಿಂದೂಗಳ ತ್ರಿಶೂಲ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್‌ರ ಶಿಲುಬೆ, ಮುಸ್ಲಿಮರ ಅರ್ಧಚಂದ್ರಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ

ಮಾಡಲಾದ ಒಂದು ಅಸಾಧಾರಣ ಸಂಕೇತ ವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲಿತ್ತು. ವಿಶ್ವದ ನಾಲ್ಕು ಮಹಾನ್ ಧರ್ಮಗಳಾದ ಹಿಂದೂ, ಬೌದ್ಧ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಹಾಗೂ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಗಳ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಮೇಜಿನ ಮೇಲೆ ಇರಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಈ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ನಾಲ್ವರು ಧರ್ಮಗುರುಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನೇಮಿಸಲಾಗಿತ್ತು."[೩೪] ಭಾರತದ ಸಮಾಜಸುಧಾರಣೆ, ಪುನರುಜ್ಜೀವನ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಈ ಮಾದರಿ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳಿಂದ ಅನುಸರಿಸಲ್ಪಡಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಆದರ್ಶವಲ್ಲವಾದರೂ ಕನಿಷ್ಠ ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು ದ್ವಿರಾಷ್ಟ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತದೆಡೆಗೆ ಚಲಿಸುವದನ್ನು ತಡೆಯಬಲ್ಲ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು.

ಪರಮಹಂಸರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಬಳಸಿ ಬೆಳೆಸಿದವರು ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದ ಅವರು. ಅವರು ಗೀತೆ ಬೋಧಿಸಿದ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತ ಶೂದ್ರರನ್ನು ಬಡಿದೆಬ್ಬಿಸಿದರು. ಭಾರತದ ಶೂದ್ರವರ್ಗದ ಜಾಗೃತಿಗೆ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಪ್ರೇರಣೆ ದೊಡ್ಡದು. ಮತಾಂತರದ ಕಾರಣವನ್ನು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದರೇ ಹೊರತು ಮುಸ್ಲಿಮರ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಯಲ್ಲಲ್ಲಿ. "ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನಬಲವನ್ನು ತಮ್ಮ ಗುತ್ತಿಗೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡವರ ಕೈಗಳಲ್ಲಿತ್ತು. ಅನಂತರ ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ಅಂದರೆ ಬಾಹುಬಲ ಇದ್ದವರ ಅಧಿಕಾರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ವೈಶ್ಯರ, ಅಂದರೆ ಹಣ ಬಲ ಇರುವವರ ಆಳ್ವಿಕೆ, ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಶೂದ್ರರ ಅಂದರೆ ಶ್ರಮಬಲ ಇರುವವರ ಕೈಗಳನ್ನು ಸೇರಲಿದೆ."[೩೫] ಅನ್ಯಮತದವರಿಂದಲೂ ಸ್ವಮತದ ಕೆಳವರ್ಗಗಳಿಂದಲೂ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಬಳಿಸುವ ಹಿಂದೂ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ರಾಜಕಾರಣ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವಾಗ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳು ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಸಾಮರಸ್ಯಗಳ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತೆರೆದುತೋರಿದವು. ವಿವೇಕಾನಂದರು ಭಾರತದುದ್ದಕ್ಕೂ ಸಂಚರಿಸಿ ಈ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರಪಡಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಶೂದ್ರವರ್ಗ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗತೊಡಗಿತು. ವಿವೇಕಾನಂದರು ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗರು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಲಿಲ್ಲ, ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಸ್ವಾಮೀಜಿಯವರು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿದುದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳ ಉಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದದ್ದು. "ಸ್ವಾಮಿಯವರ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಏನೂ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ನೀಡದಿದ್ದುದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅವರಿಗೆ ಈ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ಮುಜುಗರ ಮತ್ತು ಬೇಸರ ಉಂಟಾಗಿರಬೇಕು."[೩೬] ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಗಾಂಧಿಪೂರ್ವ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸು ಹೃದಯತುಂಬಿ ಸ್ವಾಗತಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪರಮಹಂಸ ಮತ್ತು ವಿವೇಕಾನಂದರ ಮಾದರಿಯು ಶೂದ್ರರ ಹಕ್ಕುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜಾಗೃತಿ ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸುವಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಚಳುವಳಿಯ ಆಶಯಗಳಿಂದ ಬಹುದೂರ ಸಾಗುವದಿಲ್ಲ. "ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ

ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅದೆಷ್ಟು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಅವರು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರೂ ಅವರು ಬಳಸುವ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದಿ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳೇ. ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗತಕಾಲ, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ಕ್ಷಾತ್ರ ತೇಜ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಭೌತವಾದವನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಗೆಲ್ಲಲಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಆಧಾರವಾಗಿವೆ"[೩೭] ಮತಾಂತರದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರೂ ಮತಾಂತರ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿಯೇ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಕೂಡ ಒಂದು ಮಿತಿ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಹಿಂದೂಗಳು ಅನಿಬೆಸೆಂಟರ 'ಥಿಯಾಸಾಫಿಕಲ್ ಸೊಸಾಯಿಟಿ'ಯನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಈ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಚಿಂತನೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬಂತೆ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಅನಿಬೆಸೆಂಟರಲ್ಲಿದ್ದವು. ಇದು ವಿವೇಕಾನಂದ ಚಳುವಳಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಪ್ರತಿರೋಧವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

೧೭. ಲಖನೌ ಒಪ್ಪಂದ – ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯ

೧೯೧೨ರಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಬಂಗಾಲ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ರದ್ದು ಪಡಿಸಿತು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಕುಲೀನ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕುಟಿಲ ನೀತಿಯ ಅರಿವಾಯಿತು. ಇದೇ ವೇಳೆ ತುರ್ಕಿಯ ಸುಲ್ತಾನರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ನೀತಿ ವೈಷಮ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿತ್ತು. ಅಖಿಲ ಇಸ್ಲಾಮಿನಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದ್ದ ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮುಸಲ್ಮಾನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳು ಕುಸಿಯುತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿ ಕ್ಷೋಭೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗ್ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್‌ನಿಷ್ಠೆ ಹಾಗೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ವಿರೋಧಿಯಾದ ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇತ್ತ ತಿಲಕರಂಥ ತೀವ್ರವಾದಿಗಳಿಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದೇ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಅಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದು ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ೧೯೧೬ರಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್‌ಗಳ ನಡುವೆ ಒಪ್ಪಂದವಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯಲು ಕೈಜೋಡಿಸಿದರು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಕೋಮುವಾರು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ದಾರಿಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಲಾಯಿತು. ಮುಸ್ಲಿಮರು ಹೆಚ್ಚಿರುವಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಹಾಗೂ ಕಡಿಮೆ ಇರುವಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವೆಂಬ ನೀತಿ ಉತ್ತಮ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಮೊದಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದ ನಂತರ ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು ಸೇರಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದು ಇದೇ ಮೊದಲ ಸಲವಿರಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಇದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಿಗಲ್ಲು. ಆದರೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಈ ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ಕುರಿತು ಆಡಿದ ಮಾತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. "ಅದು ಸುಶಿಕ್ಷಿತರೂ ಶ್ರೀಮಂತರೂ ಆದ ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರೂ ಶ್ರೀಮಂತರೂ ಆದ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ನಡುವೆ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆದ ಒಪ್ಪಂದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನ ಪಾಲುಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ."[೩೮] ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಎರಡೂ ಧರ್ಮದ ಪಾಳೇಗಾರಿ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವೆನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೮. ಗಾಂಧಿ ಆಗಮನ – ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಹೊಸಶೆಕೆ

ಮಹಾತ್ಮಾಗಾಂಧಿಯವರು ಹದಿನಾಲ್ಕು ವರುಷಗಳ ಕಾಲ ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಭೇದ ನೀತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಒಂದು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದರು. ಆ ಅನುಭವ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ನೀಡಿತು. ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಆಗಮನದವರೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದ್ದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗ್ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣಾ ಚಳುವಳಿಗಳು ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಜಮೀನ್ದಾರೀ ವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದವು. ದೇಶದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ ಅನಾಥನಾಗಿದ್ದ. ಧರ್ಮದಾಚೆ ಮುನುಷ್ಯನ ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಹೋರಾಟದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮೂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ತಕ್ಷಣವೇ ಚಂಪಾರಣ್ಯದ ನೀಲಿ ಬೆಳೆಗಾರರ ಹೋರಾಟ, ಗುಜರಾತಿನ ಖೇಡಾದ ರೈತರ ಕರನಿರಾಕರಣೆ ಚಳುವಳಿ ಹಾಗೂ ಅಹ್ಮದಾಬಾದ್ ಹತ್ತಿಗಿರಣಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಚಳುವಳಿಗಳ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಧರ್ಮಾತೀತ ಹೋರಾಟದ ಮೊದಲ ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಅಲ್ಪಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಮನೆಮಾತಾಗಲು ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಮನುಷ್ಯರ ನೋವು ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ಮಿಡಿದ ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ಅಂತಃಕರಣ. ಹೀಗಾಗಿ ಗಾಂಧಿ ಆಗಮನದಿಂದ ಭಾರತದ ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಹೊಸ ಶೆಕೆಯೊಂದು ಆರಂಭವಾಯಿತು. ರೌಲತ್ ಕಾಯಿದೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಗಾಂಧಿ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಿಖ್ ಧರ್ಮಗಳ ಜನಸಮುದಾಯದ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಮೊದಲ ಸೌಹರ್ದ ಹೋರಾಟ ಇದೇ ಇರಬೇಕು. ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಐಕ್ಯತೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾ ನಿವಾರಣೆ ಹಾಗೂ ಮಹಿಳಾ ಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅವರ ಕಾಳಜಿಗಳು ಅವರನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿಸಿದವು. ರೌಲತ್ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ನಡೆಸಿದ ಅತ್ಯಂತ ಘೋರ ಪಾತಕವೆಂದರೆ ಜಾಲಿಯನ್ ವಾಲಾಬಾಗ್ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡ. ಅಮಾಯಕ ನಿರಾಯುಧ ಜನಸಮುದಾಯದ ಮೇಲೆ ಗುಂಡಿನ ಮಳೆಗರೆಯಲಾಯಿತು. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ದನಿ ಎತ್ತುತ್ತಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಆತ್ಮಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಡುಗಿಸಲು ಮಾಡಿದ ಮಹಾ ದಮನಕಾರಿ ಪ್ರಯೋಗ ಇದಾಗಿತ್ತು. ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮದವರೂ ಜಾಲಿಯನ್ ವಾಲಾಬಾಗ್ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನೊಡ್ಡಿದರು. ಹೀಗೆ ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಆಗಮನ ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಹೊಸ ಶೆಕೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿತು.

೧೯. ವಿದೇಶೀ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಹೋರಾಟಗಳು : ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಐಕ್ಯತೆ

೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಐಕ್ಯತೆ ವೇದಿಕೆಯಾಯಿತು. "ತಾವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ತಂಡದ ಸೈನಿಕರಾಗಿದ್ದೀರಿ,

ತಾವೆಲ್ಲ ಸೋದರರಂತೆ ಇರಬೇಕು. ತಿರಸ್ಕಾರಾರ್ಹರಾದ ಇಂಗ್ಲೀಷರು ಮುಖ್ಯ ಶತ್ರುವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಈ ಧರ್ಮಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೂ ಮಹಾಜನತೆಗೆ ಹಕ್ಕುದಾರರಾಗಬೇಕು. ತಾವೆಲ್ಲ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರು ಇದ್ದು ಭುಜಕ್ಕೆ ಭುಜ ಕೊಟ್ಟು ಮುನ್ನಡೆಯಿರಿ. ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗೊಳಿಸಿರಿ."[೩೯] ಜಹಾನ್-ಎ-ಇಸ್ಲಾಂ ಪತ್ರಿಕೆ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ನೀಡಿದ ಕರೆ ಆ ಕಾಲದ ವಿದೇಶೀ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರರ ಹೋರಾಟಗಳ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾಂಬ್ ಸ್ಫೋಟಿಸಿದ ಖುದಿರಾಮ್ ಬೋಸನಿಗೆ ಬಂಧನಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅಬ್ದುಲ್ ವಹೀದರ ಸಹೋದರಿ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಿದ್ದರು. ಅಬ್ದುಲ್ ವಹೀದ್ ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಹೋರಾಟದ ಸಂಘಟಿಕರಾಗಿದ್ದರು. ಯತೀನ್ ಮುಖರ್ಜಿ, ರಾಸ್ ಬಿಹಾರಿ ಬೋಸ್ ನೇತೃತ್ವದ ಸಶಸ್ತ್ರ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಹಲವಾರು ಮುಸ್ಲಿಂ ತರುಣರು ಬೆಂಬಲ ನೀಡಿದರು. 'ಯುಗಾಂತರ' ಸಮಿತಿಯ ಶಾಮಸುಂದರ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯವರ ಸಂಪರ್ಕದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಮೌಲಾನಾ ಅಬ್ದುಲ್ ಕಲಂ ಆಜಾದರು 'ಹಬಿಬುಲ್ಲಾ' ಎಂಬ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದರು. ಲಾಲಾ ಹರದಯಾಳ್ ನೇತೃತ್ವದ 'ಗದರ್' ಪಕ್ಷ ಆರಂಭವಾದಾಗ ಸಯ್ಯದ ಅಭಿದುಲ್ಲಾ ಅವರಿಗೆ ಕೈಜೋಡಿಸಿದರು. ಅಫಘಾನಿಸ್ತಾನದಲ್ಲಿ ಕೆಲಕಾಲ ರಚಿಸಿದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿಯಾದದ್ದು ರಾಜಾ ಮಹೇಂದ್ರ ಪ್ರಸಾದ. ಪ್ರೊ. ಬರಕತ್ತುಲ್ಲಾ ಪ್ರಧಾನಮಂತ್ರಿಯಾದರು. ಯತೀನ್ ಮುಖರ್ಜಿ, ನರೇಂದ್ರ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ, ರಾಸ್ ಬಿಹಾರಿ ಬೋಸ್ ಮೊದಲಾದವರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರೊ. ಬರಕತ್ತುಲ್ಲಾ ಸಿಂಗಾಪುರ-ಮಂಡಾಲೆ ವಿದ್ರೋಹದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಫ್ರಾನ್ಸ್, ರಷಿಯಾ, ಅಮೇರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳ ಪ್ರೇರಣೆ ಇದ್ದು ಎಡ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ತತ್ವಗಳಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೆದಿದ್ದವು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವಿರೋಧದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದಾಗ ಧರ್ಮಗಳು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಬಯಸಿದಾಗ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಜಗಳ ಕಾದಿವೆ.

೨೦. ಅಸಹಕಾರ ಮತ್ತು ಖಿಲಾಫತ್ ಚಳುವಳಿ : ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ

ಅಸಹಕಾರ ಮತ್ತು ಖಿಲಾಫತ್ ಚಳುವಳಿಗಳ ಕಾಲ ಭಾರತದ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಐಕ್ಯತೆಯ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಹಂತ. ಜಾಲಿಯನ್ ವಾಲಾಬಾಗ್ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸುವುದು, ಖಿಲಾಫತ್ ಪುನರ್ ಸ್ಥಾಪಿಸುವದು ಹಾಗೂ ಸ್ವರಾಜ್ಯಸ್ಥಾಪನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಗಾಂಧಿ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಚಳುವಳಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮಗಳ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ಜನ ಭಾಗವಹಿಸಿದ ಒಂದು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಹೋರಾಟ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ "ಹಿಂದೂಗಳನ್ನೂ ಮಹಮ್ಮದೀಯರನ್ನೂ ನೂರ ವರುಷಗಳ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದುಗೂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಉತ್ತಮವಾಗಿ ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಐಕ್ಯತೆ ಸಾಧಿಸಲು ಒಂದು ಅವಕಾಶವಾಗಿತ್ತು."[೪೦] ವಿದೇಶೀ ಬಟ್ಟೆಗಳ ಬಹಿಷ್ಕಾರ, ಸರಕಾರಿ ಹುದ್ದೆಯಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿ, ಬ್ರಿಟಿಷರು ನೀಡಿದ ಬಿರುದು ಬಾವಲಿಗಳನ್ನು ಮರಳಿಸುವದು,

ಕರನಿರಾಕರಣೆ ಮೊದಲಾದ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಪಕರು ವಕೀಲರು, ಸರಕಾರಿ ನೌಕರರು, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು, ರೈತರು, ಕೂಲಿಕಾರರು ಭಾಗವಹಿಸಿದರು. 'ಅಲ್ಲಾ ಹೋ ಅಕ್ಬರ್' 'ವಂದೇಮಾತರಂ' 'ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕಿ ಜೈ' 'ಭಾರತ ಮಾತಾ ಕಿ ಜೈ' ಮುಂತಾದ ಘೋಷಣೆಗಳು ಕೂಗಲ್ಪಟ್ಟವು. ಮೊದಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದ ನಂತರ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನೊಳಗೊಂಡಂತೆ ನಡೆದ ದೊಡ್ಡ ಹೋರಾಟವಿದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಳು ಎರಡು ಮತೀಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಹಾಗೂ ಸಂಕೇತಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಮೂಲಭೂತವಾದದೆಡೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಎರಡನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಂದ ನಡೆಯಿತು. ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಧರ್ಮಾತೀತ ಹೋರಾಟಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿ ಈಗ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವಿರೋಧಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆದ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬೆಸುಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಆದರ್ಶವನ್ನು ರೂಪಸಿತು. ಆದರೆ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆವರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಮೋಪ್ಲಾದಂಗೆ, ಚೌರಿ-ಚೌರಾ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡಗಳಿಂದ ತತ್ತರಿಸಿದ ಗಾಂಧೀಜಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು.

೨೧. ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತೀಯತೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆ

"ಹಿಂದೂಗಳೂ ಹಾಗೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಒಗ್ಗೂಡಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತಕ್ಷಣ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳ ಗ್ರಾಫ್ ಏಕಾಏಕಿ ತುಂಬ ಮೇಲೇರಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ತೀಕ್ಷ್ಣತೆ ಇರುವವರೆಗೆ ಹಾಗೂ ಹಿಂದೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಹೆಗಲಿಗೆ ಹೆಗಲು ಕೊಟ್ಟು ಹೋರಾಡುವವರೆಗೆ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಂತುಹೋಗಿವೆ."[೪೧]

ಲಕ್ನೋ ಒಪ್ಪಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಆಹಾರ ಮತ್ತು ಕತರ್‌ಪುರ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ನಡೆದವು. ಆದರೆ ಅದೇ ತಾನೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನೊಂದಿಗೆ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಮರೆದರು. ಆದರೆ ೧೯೨೧ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮೋಪ್ಲಾ ಬಂಡಾಯವು ಅಸಹಕಾರ-ಖಿಲಾಫತ್ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೊಚ್ಚಿಹಾಕಿತು. ಅದು ಮೂಲತಃ ಆರ್ಥಿಕ ಹೋರಾಟವಾಗಿತ್ತು. ಹಿಂದೂ ಜಮೀನ್ದಾರರ ಭೀಕರವಾದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ರೈತರು ತೋರಿದ ಉಗ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕನೀತಿಯ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಕ್ಷಣದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿತ್ತು. ವರ್ಗ ಹೋರಾಟಗಳು ಇಲ್ಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮತಗಳೇ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ವೇದಿಕೆಯಾದಾಗ ಕ್ರಾಂತಿಯು ಮತೀಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಂಡಾಯದಲ್ಲಿ ಮತಾಂಧತೆ ವಿಜೃಂಭಿಸಿತು. ಹಿಂದೂ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ಸಾವಿರಾರು ಹಿಂದೂಗಳ ಕಗ್ಗೊಲೆ ನಡೆಯಿತು. ಒತ್ತಾಯದ ಮತಾಂತರಗಳು ನಡೆದವು. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮತೀಯ ಮೂಲಭೂತವಾದ

ನಿಯಂತ್ರಿಸುವಾಗ ಅದು ಹೋರಾಟದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಸಿ ಕೋಮುಗಲಭೆಯ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಖಿಲಾಫತ್ ಅಸಹಕಾರ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಆಸಕ್ತಿ ಇತ್ತೇ ಹೊರತು ಭೂಸುಧಾರಣೆಯಂಥ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಸ್ಪರ್ಶವಿರಲಿಲ್ಲ.

೧೯೦೬-೦೭ ಹಾಗೂ ೧೯೧೮ರಿಂದ ೧೯೨೬ರ ನಡುವೆ ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ನಡೆದವು. ಮೈಮನಸಿಂಗ್, ಕಲ್ಕತ್ತಾ, ಪಬನಾ, ಢಾಕಾ, ಕಿಶೋರ್‌ಗಂಜ್ ಮುಂತಾದ ಕಡೆ ಸಂಭವಿಸಿದ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಮೋಪ್ಲಾಬಂಡಾಯದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದವು. "ಹಿಂದೂ ಜಮೀನ್ದಾರರು ಹಾಗೂ ಸಾಹುಕಾರರಿಂದ ಕೆಳವರ್ಗದ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಮುಲ್ಲಾಗಳು ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಮೋಚನೆಗೆ ಇಸ್ಲಾಮುವನ್ನು ಒಂದು ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿಸಿದರು."[೨] ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದ್ದರೆ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟದ ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಮಾದರಿಯ ಹೋರಾಟಗಳು ಮತಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದವು.

೧೯೨೦ರ ದಶಕವನ್ನು ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳ ದಶಕವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದಷ್ಟು ಗಲಭೆಗಳು ನಡೆದು ಹೋದವು. ೧೯೨೩ರಲ್ಲಿ ಅಜ್ಮೀರ, ಸಹರಾನ್ಪುರ, ಮುಲ್ತಾನ್, ಅಮೃತಸರ್, ಸಿಂಧ್, ರಾಯಬರೇಲಿ ಜಬ್ಬಲ್ಪುರ, ಆಗ್ರಾ ಮುಂತಾದ ಕಡೆ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ನಡೆದವು. ೧೯೨೪ರಲ್ಲಿ ದೇಹಲಿ, ಕೋಹತ್, ನಾಗಪುರ, ಇಂದೋರ್, ಲಕ್ನೋಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದವು. ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆ ತಾಂಡವಾಡುವದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಜೈಲಿನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿದ ಕೂಡಲೇ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು ದಿನಗಳ ಉಪವಾಸ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡರು. ದೆಹಲಿ ಮತ್ತು ಕೋಹತ್‌ಗೆ ಶಾಂತಿ ಮರಳಿತು. ೧೯೨೫ರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಕತ್ತ, ಅಲಹಾಬಾದ್, ಶೋಲಾಪುರ, ೧೯೨೬ರಲ್ಲಿ ದೇಹಲಿ, ೧೯೨೭ರಲ್ಲಿ ಲಾಹೋರ್, ಮುಲ್ತಾನ್, ಬಿಟ್ಟೈಯ, ಬರೇಲಿ, ನಾಗಪುರ, ಕಾನ್‌ಪುರ, ೧೯೨೮ರಲ್ಲಿ ಸೂರತ್, ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಮತ್ತು ಕಾಲಿಪಟಿ, ೧೯೨೯ರಲ್ಲಿ ಬಾಂಬೆ, ೧೯೩೦ರಲ್ಲಿ ಅಜಮ್‌ಗರ್, ಡಾಕಾ, ಮಾತ್ರ, ಮೈಮನ್‌ಸಿಂಗ್ ಹಾಗೂ ದಾರಾಮಿ, ೧೯೩೧ರಲ್ಲಿ ಬಸ್ತಿ, ಬನಾರಸ್, ಮಿರ್ಜಾಪೂರ್, ಆಗ್ರಾ ಮತ್ತು ಕಾನ್‌ಪುರ....... ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ದೊಡ್ಡ ಚರಿತ್ರೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಆಗಮನದ ಮೂಲಕ ಭಾರತದ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದ್ದ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಬಹುಕಾಲ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಗಾಂಧೀಜಿ ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಅದನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡ ಬರಲು ಶಕ್ತಿಮೀರಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು.

೨೨. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಯಂ ಸೇವಕ ಸಂಘದ ಹುಟ್ಟು ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕರೂಪ

ಲಖನೌ ಒಪ್ಪಂದ, ಗಾಂಧಿ ನೇತೃತ್ವದ ಅಸಹಕಾರ ಖಿಲಾಫತ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಾಮರಸ್ಯ, ಶೂದ್ರ ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಚಳುವಳಿಗಳ ಹುಟ್ಟು, ಕಮ್ಯುನಿಷ್ಟ ಪಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಮಿಕ ಹೋರಾಟಗಳ ಉದಯ ಮುಂ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಎರಡನೆಯ ದಶಕದ ಪ್ರಗತಿಪರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಹಿಂದೂ ಸನಾತನಾವಾದಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಒಂದು ಗುಂಪನ್ನು ನಿದ್ದೆಗೆಡಿಸಿದ್ದವು.

ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಭಾದ ಮೂಲಕ ಕಣ್ಣುಬಿಟ್ಟದ್ದ ಹಿಂದುತ್ವದ ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕ ರೂಪತಳೆಯುವ ಸಂದರ್ಭ ಒದಗಿ ಬಂದಿತು. ೧೯೨೩ರಿಂದಲೇ ವಿ.ಡಿ. ಸಾವರ್ಕರ್ ಅವರು ಉಗ್ರ ಹಿಂದುತ್ವದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಬರಹ ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರ ಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. “ಸಿಂಧೂನದಿಯಿಂದ ಸಾಗರಗಳವರೆಗೆ ಪಸರಿಸಿರುವ ತನ್ನ ಧರ್ಮದ ತೊಟ್ಟಿಲು ನೆಲವಾದ ಈ ಭರತವರ್ಷವೆಂಬ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಯಾರು ತನ್ನ ಪಿತೃಭೂಮಿಯೆಂದು ಪವಿತ್ರ ಭೂಮಿಯೆಂದು ಗೌರವಿಸುವನೋ ಅವನೇ ಹಿಂದೂ.”[೪೩] ಸಾವರ್ಕರ್ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ೧೯೨೫ರ ವಿಜಯದಶಮಿಯಂದು ಡಾ. ಕೇಶವ ಬಲಿರಾಮ್ ಹೆಡ್ಗೆವಾರ್ ಅವರು ನಾಗಪುರದಲ್ಲಿ ‘ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಯಂ ಸೇವಕ ಸಂಘ’ವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಇಟಲಿಯ ಫ್ಯಾಸಿಸಮ್ಮಿನಿಂದ ಇವರು ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದಿದ್ದರು.

ಮತೀಯತೆ, ಅನ್ಯಧರ್ಮ ದ್ವೇಷ, ಕುಲೀನವರ್ಗಪ್ರಾಧಾನ್ಯ, ಪಾಳೇಗಾರಿ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಜತೆ ಸ್ನೇಹ, ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಜತೆ ವೈರ ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ಹಾಗೂ ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ನಡುವೆ ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಂಘಟನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ಪ್ರಬಲ ಕೋಮುವಾದೀ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿತು. ಸಮಾಜವಾದಿ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಠೋರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದ ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ‘ಮನುಸ್ಮೃತಿ’ ಮಾದರಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಆ ಕನಸನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸೈನಿಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಯುವಕರಿಗೆ ತರಬೇತಿಯನ್ನು ನೀಡಿತು. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್‌ರನ್ನು, ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ದೇಶ ಬಿಟ್ಟು ಓಡಿಸುವ ಇಲ್ಲವೇ ಅವರನ್ನು ಗುಲಾಮರನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್‌ಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕ ತರಬೇತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೂಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಭವಿಷತ್ತಿನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಸಮಾನ ಅವಕಾಶಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆತಂಕದಿಂದ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿತ್ತು.

ಮೊಗಲ್ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಪುಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಘಟನೆ ಉದಯ ವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ ಶೂದ್ರ ಹಾಗೂ ದಲಿತವರ್ಗದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಹೋರಾಟಗಳು ಕಾರಣವಾದಂತಿವೆ. ಸಾವರ್ಕರ ಅವರ ಹಿಂದೂತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತ ವಿರೋಧಿ ಯಾದದ್ದು ಎಂಬ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪೂರ್ವರೂಪವಾದ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಆಕ್ರಮಣಶೀಲವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೆಡ್ಗೆವಾರ್ ಅವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ರೂಪಸಿತು. ೧೯೩೦ ಜನೇವರಿ ೨೬ರಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ದಿನವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿ ತ್ರಿವರ್ಣಧ್ವಜವನ್ನು ಹಾರಿಸಿದಾಗ ಆರೆಸ್ಸೆಸ್ ಭಗವಾಧ್ವಜವನ್ನು ಹಾರಿಸಿ ತನ್ನ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. “ಸಂಘವು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಮಾದರಿಯ ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು

ಅನುಸರಿಸಿತು. ಸರಸಂಗ ಚಾಲಕರು ಸಂಘದ ಪರಮೋಚ್ಚ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದು ಸರ್ವ ಅಧಿಕಾರಗಳೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರಿಕರಣಗೊಳ್ಳುವ, ಜೀವನ ಪರ್ಯಂತ ಸರಸಂಚಾಲಕರಾಗುವ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಯನ್ನು ತಾವೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿತು."[೪೪] ೧೯೨೫ರಿಂದ ೧೯೩೪ರವರೆಗೆ ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಹಲವಾರು ನಾಯಕರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದರೆನ್ನುವದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಜಾತ್ಯಾತೀತತೆಯ ಸಡಿಲುತನವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

೧೯೪೦ರ ನಂತರ ಸರಸಂಚಾಲಕರಾದ ಎಂ.ಎಸ್. ಗೋಲ್ವಾಲ್ಕರ್ ಅವರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಘವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದರು. ಜರ್ಮನಿಯ ನಾಜೀವಾದದಿಂದ ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಸಂಘಟನೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. 'ಹಿಂದೂರಾಷ್ಟ್ರದ' ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮಗಳ ದ್ವೇಷ ಹಾಗೂ ಜನಾಂಗೀಯವಾದದ ಮೂಲಕ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕರೆ ನೀಡಿದರು. ೧೯೨೫ರಿಂದ ೧೯೪೭ರ ವರೆಗೆ ನಡೆದ ಹಲವಾರು ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಹಾಗೂ ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಯಂ ಸೇವಕ ಸಂಘದ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿತು. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧದ ವೈಷಮ್ಯಗಳು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಘಟ್ಟ ಮುಟ್ಟಲು ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ಹಾಗೂ ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್‌ಗಳ ಮತೀಯ ನಿಲುವು, ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕತೆ ಹಾಗೂ ಹೋರಾಟಗಳು ಕಾರಣವಾದವು.

೨೩. ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಪಕ್ಷದಿಂದ ಮೋತಿಲಾಲ್ ನೆಹರು ವರದಿಯವರೆಗೆ – ಕೋಮುಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಖಚಿತ ಪ್ರತ್ಯೇಕೀಕರಣ

ಮೋಪ್ಲಾಬಂಡಾಯ, ಚೌರಿಚೌರಾ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡಗಳಿಂದ ಆಘಾತಕ್ಕೊಳಗಾದ ಗಾಂಧೀಜಿ ಮತೀಯ ಗಲಭೆಗಳು ಹೆಚ್ಚುವ ಆತಂಕದಲ್ಲಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಪಡೆದರು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ತೀವ್ರಗಾಮಿಗಳು 'ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಪಕ್ಷ'ವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರೆ ಜಿನ್ನಾ ಮೊದಲಾದವರು ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ಸೇರಿದರು. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಯಾದ ಅಸಹಕಾರ ಹಾಗೂ ಖಿಲಾಫತ್ ಚಳುವಳಿಗಳೇ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ನಾಯಕರಲ್ಲಿ ಒಡುಕನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನೂ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲು ಕಾರಣವಾದದ್ದು ವಿಪರ್ಯಾಸದ ಸಂಗತಿ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನಿಂದ ಜಿನ್ನಾ ನಿರ್ಗಮನ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗೆ ಭವಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಆಘಾತವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. 'ಸ್ವರಾಜ್ಯಪಕ್ಷ' ಹಿಂದೂ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರೆ 'ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗ್' ಕೂಡ ಮತೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಯಿತು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸತೊಡಗಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ– ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಗಾಂಧಿ ಕೈಗೊಂಡ ೨೧ ದಿನಗಳ ಉಪವಾಸ ಕೂಡ ದೇಶದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಯಿತು. ೭–೮ ವರುಷಗಳಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೧೧೨ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ನಡೆದು ಸುಮಾರು ೫೦೦ ಜನ ಸತ್ತು ೫೦೦೦ ಜನ ಗಾಯಗೊಂಡರೆಂದರೆ ಅದರ ಭೀಕರತೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ

ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮತೀಯವಾದಿಗಳ ಕೈ ಮೇಲಾಯಿತು. 'ಶುದ್ಧಿ' ಮತ್ತು 'ಸಂಘಟನೆ'ಯ ಮೂಲಕ ಇಸ್ಲಾಂ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಮರಳಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ನಡೆಯಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಮೂಲ ಭೂತವಾದಿಗಳು 'ತನ್‌ಜಿಮ್' ಮತ್ತು 'ತಬ್ಲಿಘ್'ಗಳಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡರು. ಇಡೀ ವಾತಾವರಣ ಮತಾಂಧತೆಯಿಂದ ತುಂಬಿ ಹೋಯಿತು. "೧೯೨೪ರ ಕಾನ್‌ಪುರ ಜಮಾನಾ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮಚಂದರು ತಮ್ಮ ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಹಿಂದೂ ನೇತಾರರು ಈ ಕಿಡಿಗೇಡಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಹಿರಂಗ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾದರು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ಎದುರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಹಾಗೂ ಸ್ವಧರ್ಮೀಯರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿದ ಅಲಿ ಸೋದರರು ಮತ್ತು ಇತರ ಖಿಲಾಫತ್‌ವಾದಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಮುಕ್ತಕಂಠದಿಂದ ಪ್ರಶಂಸೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ."[೫೫] ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಅಸಹಾಯಕರಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗೆ ಮೊರೆ ಹೋಗಿದ್ದ ಕಾಲವದು.

೨೪. ಸಮಾಜವಾದಿ ಹೋರಾಟಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯಾತೀತತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ

ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಧರ್ಮದ ಮೂಲಕವೇ ಗುರುತಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಭಾರತದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು. ಕೋಮುವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನೇ ದ್ವೇಷವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿತ್ತು. ನೂರುವರುಷಗಳ ಕೋಮುವಾದದ ಚರಿತ್ರೆ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮನುಷ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ಸಹಜ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನೇ ಹೊಸಕಿಹಾಕಿತ್ತು. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗುವ ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದ ಮತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸೆಕ್ಯುಲರ್‌ಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದವು. ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆ ನಾಸ್ತಿಕವೂ ಜಾತ್ಯಾತೀತವೂ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಧರ್ಮ, ಜಾತಿಗಳು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿದವು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಹದವಾದ ವಾತಾವರಣ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರುದ್ಧದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಹೋರಾಟದಿಂದಲ್ಲ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಹಿಂದೂ ಮೇಲ್‌ಜಾತಿ, ಮೇಲ್‌ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿದ ಸಮಾಜವಾದಿ, ಶೂದ್ರ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ಹೋರಾಟಗಳಿಂದ. ಮತೀಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಹೋರಾಟ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್‌ಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಗೌರವ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ, ಶೂದ್ರ, ದಲಿತ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋರಾಡದಿದ್ದರೆ ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇಲ್ಲದೇ 'ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರ' ಒಂದು ಹಿಂದೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ದಕ್ಕುತ್ತಿತ್ತೇನೋ!

ಭಾರತದ ಮೊದಲ ಕಮ್ಯುನಿಷ್ಟ್ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಎಂ.ಎನ್. ರಾಯ್, 'ಗದರ್' ಪಾರ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿದ ಗುಂಪು ಹಾಗೂ ರಷಿಯಾದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಭಾರತದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳ ಗುಂಪು ಸೇರಿ ೧೯೨೦ರಲ್ಲಿ ತಾಸ್ಕೆಂಟ್‌ನಲ್ಲಿ 'ಭಾರತೀಯ ಕಮ್ಯುನಿಷ್ಟ್ ಪಕ್ಷ'ವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ಪಕ್ಷದ ಆದ್ಯತೆಗಳು ಕೇವಲ ಜಮೀನ್ದಾರರು, ಕೈಗಾರಿಕೋದ್ಯಮಿಗಳು, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು, ಮೇಲ್ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದವು. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತೀಯವಾದದ ರಾಜಕೀಯ ಧಾರೆಗಳು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಎಂ.ಎನ್.ರಾಯ್ ಹಾಗೂ ಸಂಗಡಿಗರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ತನ್ನ ಆದ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ರೈತರು, ಕಾರ್ಮಿಕರು ಹಾಗೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೆಡೆಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಡವನ್ನು ತಂದರು. ೨೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ರೈತಕಾರ್ಮಿಕರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಮುಂಬೈ, ಕಲ್ಕತ್ತಾ, ಬಂಗಾಲ, ಮದ್ರಾಸುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿ ಹಾಗೂ ರೈತ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ೧೯೨೫ರಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಭಾರತೀಯ ಕಮ್ಯುನಿಷ್ಟ ಪಕ್ಷ' ಉದಯವಾದಾಗ ಸಿಂಗಾರಮೇಲ ಚೆಟ್ಟಿಯಾರ್ ಅವರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಾಯಕರಿಗೆ ರೈತ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಸಮಾನತೆಯೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬ ಸಂದೇಶವನ್ನು ನೀಡಿದರು. ೧೯೩೫ರ ನಂತರ ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲರಾದ ಕಮ್ಯುನಿಷ್ಟರು ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗಿನ ದ್ವಿರಾಷ್ಟ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲ ನೀಡಿದರು. "ಬ್ರಿಟಿಷರಿಂದ ಸ್ವಯಂ ನಿರ್ಧಾರ ಕೋರುತ್ತಿರುವ ನಾವು ನಮ್ಮ ದೇಶಬಾಂಧವರ ಒಂದು ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಸ್ವಯಂ ನಿರ್ಧಾರ ನಿರಾಕರಿಸುವದು ಅನ್ಯಾಯ"[೪೬] ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳ ಹೋರಾಟ ಹಾಗೂ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ ವರ್ಗಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು.

೨೫. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೋಷಿಯಾಲಿಸ್ಟ್ ಪಕ್ಷ

ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಮಾಜವಾದಿ ಆಯಾಮವನ್ನು ನೀಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷದೊಳಗಿನ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳಿಂದ ನಡೆಯಿತು. ನೆಹರೂ ಮತ್ತು ಸುಭಾಸ್‌ಚಂದ್ರಭೋಸ್ ಎಡಪಂಥೀಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ೧೯೨೮ರ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅಧಿವೇಶನದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ನೆಹರೂ ಮಂಡಿಸಿದ್ದರು. ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ಸಮಾಜವಾದಿಯೆಂದೇ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ನೆಹರೂ ಮತ್ತು ಸುಭಾಸ ಧರ್ಮಾತೀತವಾಗಿ ಜನ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರು.

ಭಾರತದಂಥ ಬಹುಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗ ಹಾಗೂ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಾಧಾರಿತವಾದ ಸಂಘಟನೆ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಆತಂಕಗಳಿವೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಏಕರೂಪವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವದು ಸಂಘಟಿಸುವದು ಕಷ್ಟ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಭಾರತದ ವಾಸ್ತವಗಳ ಮಧ್ಯ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತವೇನೋ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗೂ ಎಡ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ಸುಧಾರಣಾ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬಲ್ಲವು. ಸಮಾಜವಾದಿ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಜಾತ್ಯಾತೀತತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಒಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಜಾತ್ಯಾತೀತಗೊಳಿಸಲು ೧೯೩೪ರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ

'ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೋಷಿಯಾಲಿಸ್ಟ್ ಪಕ್ಷ' ಶ್ರಮಿಸಿತು. ಜಯಪ್ರಕಾಶ ನಾರಾಯಣ, ಅಚ್ಯುತ ಪಟವರ್ಧನ ಹಾಗೂ ಆಚಾರ್ಯ ನರೇಂದ್ರದೇವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಈ ಪಕ್ಷ ಶೋಷಿತರ ಪರವಾಗಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ನಿಲವುಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಶ್ರಮಿಸಿತು.

"ಆಧಾರವಿಲ್ಲದ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನ ಬಗ್ಗೆ ಎದೆ ಬಡಿದುಕೊಳ್ಳವದಕ್ಕಿಂತ ಇದುವರೆಗೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಚಳುವಳಿಯಾಗಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ನಾವು ಹುಡುಕಬೇಕು. ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಜನತೆಯನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವದೊಂದೇ ಚಳುವಳಿಯ ಅಡಿಪಾಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಬಲ್ಲುದು"[೪೭] ಎಂಬುದು ಆಚಾರ್ಯ ನರೇಂದ್ರದೇವರ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ನೆಹರೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾದಾಗ ೩ ಜನ ಸೋಷಿಯಾಲಿಷ್ಟರು ಕಾರ್ಯಕಾರಿ ಸಮಿತಿಯ ಸದಸ್ಯರಾಗಿದ್ದರು. ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾಗಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳಲು ಸಮಾಜವಾದಿಗಳ ಹೋರಾಟ ಕಾರಣವಾಯಿತು. "ಬಂಡವಾಳಗಾರರು ಜಮೀನ್ದಾರರು ಮುಂತಾದ ಆಸ್ತಿವಂತ ವರ್ಗಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಪರವಾಗಿ ತಿರುವಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರು ತಡೆಯಾದರು. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ರದ್ಧತಿ, ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ಯಮಗಳ ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣ ಮುಂತಾದ ಘೋಷಣೆಗಳ ಮೇಲೆ ಜನಾಂದೋಲನವನ್ನು ನಡೆಸಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸು ಅಂಥ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. ಹೋರಾಟದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅವರು ಗಾಂಧಿಯವರ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕಸಿಮಾಡಿ ಹೊಸ ಹೋರಾಟದ ವಿಧಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು."[೪೮] ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದುಗೂಡುತ್ತಿದ್ದ ಸ್ವಹಿತಾಸಕ್ತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಕೆಳವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹಂಚುವ ಆಶಯದ ಮತಾತೀತ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.

೨೬. ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದ ಚಳುವಳಿಗಳು

ಕೋಮುವಾದವು ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಮುಸ್ಲಿಂ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮುಂತಾದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮಗಳ ವಿರೋಧಿಯೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅದು ಮೂಲತಃ ಭಾರತದ ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸಮಾನತೆ ನೀಡುವದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರ ಎಂಬ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಮೂರು ಜಾತಿಗಳು ಆಳುವ ವರ್ಗವಾಗಿ ಶೂದ್ರ ಹಾಗೂ ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಹೊರಗಿನ ಪಂಚಮರು ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗವಾಗಿ ನಿರಂತರ ಶೋಷಣೆಯನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತ ಬಂದರು. ಮುಸ್ಲಿಮರ ಹಾಗೆ ಶೂದ್ರರೂ ದಲಿತರೂ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಬಹಳಷ್ಟು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು, ಶೂದ್ರರು ಹಾಗೂ ದಲಿತರು ಒಮ್ಮತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವದು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಯ ನೆಲೆಯೊಂದು ರೂಪತಾಳುತ್ತಿರುವದರ ಸಂಕೇತವಾಗಿತ್ತು. ಮುಸ್ಲಿಮರ ಹೋರಾಟ ಶೂದ್ರರಿಗೂ, ಇವರಿಬ್ಬರ ಹೋರಾಟ ದಲಿತರಿಗೂ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿ ಹಿಂದೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ಶೂದ್ರರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿ ಹೋರಾಟದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತಿರಾವ್ ಫುಲೆ ಅವರಿಗೆ ಮೊದಲ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅನುಭಾವಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳ ಮೂಲಕ ಹೋರಾಡಿದ ಶೂದ್ರವರ್ಗದ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇವರು ದನಿ ನೀಡಿದರು. 'ಸತ್ಯಶೋಧಕ ಸಮಾಜ'ವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಮರಾಠಾ, ಕುಣಬಿ, ಮಾಲಿ, ಕೋಳಿ ಮುಂತಾದ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿಬಿದ್ದರು. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಉಗ್ರವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾ, ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡಲು ಶ್ರಮಿಸಿದರು. ಕಾಂಗ್ರೆಸನ್ನು 'ಭಟ್‌ಸಭಾ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಫುಲೆಯವರು ಶೂದ್ರರ ಜಾಗೃತಿಗಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದ್ದು ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು. ಭಾರತದ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರವ್ಯಾಪಿ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮಹಾತ್ಮಾ ಫುಲೆ ಹಾಗೂ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಷಾಹೂ ಮಹಾರಾಜರು ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ಶೂದ್ರವರ್ಗವನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಿ ಕೊಲ್ಲಾಪುರ ಸಂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ೫೦% ರಷ್ಟು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದದ್ದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಿದೆ. 'ಡೆಕ್ಕನ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಪರಿಷತ್ತು' ಹುಟ್ಟಿ ೧೯೨೦ರ ದಶಕದ ಚುನಾವಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರವರ್ಗ ಶಾಸನಸಭೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಶೂದ್ರಪರವಾದ ಕಾನೂನುಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡಿತು. ಮದ್ರಾಸ್‌ದಲ್ಲಿ 'ಜಸ್ಟೀಸ್ ಪಕ್ಷ' ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ದನಿ ಎತ್ತಿತು. ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ೧೯೦೯ರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ನೀಡಿದಂತೆ ಶೂದ್ರವರ್ಗಗಳಿಗೂ ನೀಡಬೇಕೆಂಬ ಮನವಿಯನ್ನು ಮಾಂಟೇಗೊ ಅವರಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಒಳಗೆ ಕೂಡ 'ಮದ್ರಾಸ್ ಪ್ರೆಸಿಡೆನ್ಸಿ ಅಸೋಸಿಯೇಶನ್' ಎಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಸಂಘಟನೆ ಹುಟ್ಟಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನೀತಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಮಯವಾಗದಂತೆ ತಡೆಯಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಜಸ್ಟೀಸ್ ಪಕ್ಷದ ಹೋರಾಟದ ಫಲವಾಗಿ ಮದ್ರಾಸು ಶಾಸನ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ೨೮ ಸ್ಥಾನಗಳು ಲಭಿಸಿದವು. ೧೯೨೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಪರಿಷತ್ತಿನಂತೆ 'ಜಸ್ಟೀಸ್‌ಪಕ್ಷ' ಕೂಡ ಶಾಸನಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ಸರಕಾರಿ ನೌಕರಿಯಲ್ಲಿ ಮೀಸಲಾತಿ ಕಲ್ಪಿಸಲು ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು.

ಇ.ವಿ.ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ನಾಯಕರ ಅವರ ನೇತೃತ್ವದ 'ಸುವಮರಿಯಾದಂ' ಚಳುವಳಿ ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ಮೀಸಲಾತಿ ನೀಡುವದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಾಗ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾರಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಜನಜಾಗೃತಿ ಆಂದೋಲನವನ್ನು ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿ ಚಳುವಳಿ ರೂಪಿಸಿತು. ಹಿಂದಿಭಾಷೆಯ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ರಾಜಕೀಯ ರಂಗವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ 'ಜಸ್ಟೀಸ್ ಪಕ್ಷ'ದ ನಾಯಕರಾದ ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ನಾಯಕರ್ ಅವರು ಮುಂದೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ದ್ರಾವಿಡನಾಡು ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾದರು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದಾಗ ರಾಷ್ಟ್ರ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಶೂದ್ರವರ್ಗ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟಗಳು ಭಾರತದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಕಾಣಿಕೆ ನೀಡಿವೆ. ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ಹಿಂದೂ ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟವನ್ನು 'ಜಾತಿರಾಜಕಾರಣ'ವೆಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವದು ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ ನಿರ್ಮಾಪಕರ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

೨೭. ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ

ಕೋಮುವಾದದಿಂದ ಅತೀ ಹೆಚ್ಚು ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದವರೆಂದರೆ ದಲಿತರು. ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮದ ಒಳಗಿನ ಶೂದ್ರಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಲು ಇರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಕಾಶಗಳು ದಲಿತರಿಗೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಸನಾತನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸುವ ಕೋಮುವಾದೀ ಚಿಂತನೆ ದಲಿತ ವಿರೋಧಿಯಾದದ್ದು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳ ಜಾಗೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ದಲಿತರ ಮೇಲಾಯಿತು. ಭಾರತದ ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ರಾಜಕಾರಣದೊಂದಿಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಮುಸ್ಲಿಂ, ಶೂದ್ರ ಪಾತಿನಿಧ್ಯದ ಹೋರಾಟದಂತೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನೊಳಗೂ ದಲಿತ ಹೋರಾಟದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವು.

"ಮನುಸ್ಮೃತಿಯು ವೇದಗಳ ನಂತರ ಪರಮ ಪೂಜನೀಯ ಗ್ರಂಥ. ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಆರಾಧ್ಯ ಗ್ರಂಥ. ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಿಂದಲೂ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು ಅದರ ಮೇಲೆಯೇ ನೆಲೆಗೊಂಡಿವೆ. ಶತಮಾನಗಳುದ್ದಕ್ಕೂ ಈ ಗ್ರಂಥವು ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ದೈವಿಕ ಮುನ್ನಡೆಯನ್ನು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಿದೆ. ಇಂದಿಗೂ ಕೋಟ್ಯಾಂತರ ಹಿಂದೂಗಳು ಅದರ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ತಪ್ಪದೇ ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಬದುಕು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆಯೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯೇ ಇಂದಿಗೂ ಹಿಂದೂಗಳ ಕಾಯ್ದೆಯಾಗಿದೆ."[೪೯] ಇದು ವಿ.ಡಿ.ಸಾವರ್ಕರ್ ಅವರ ನಿಲವು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ದಲಿತರ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ದಮನ ಮಾಡುವದೇ ಅದರ ಪರಮ ಉದ್ದೇಶ. ಹೀಗಾಗಿ ದಲಿತರು ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರರಿಗಿಂತಲೂ ನೈತಿಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ದಲಿತವರ್ಗ ನಡೆಸಿದ ಚಳುವಳಿಗಳು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ಹೋರಾಟಗಳಾಗಿವೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಡಾ.ಬಿ.ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ ರೂಪಿಸಿದ ಹೋರಾಟ ದಲಿತರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ತಂದಿತು. ಮಹಾರ್ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಹಾಗೂ ಮನುಸ್ಮೃತಿ ದಹನ ಚಳುವಳಿಗಳ ಮೂಲಕ ಅವರು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿದರೆ ಸೈಮನ್ ಕಮೀಶನ್ ಮುಂದೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮತಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ಜಂಟಿ ಮತಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಬೇಡಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದರು.

ಅವರ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಘಟನೆ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟದ ಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಗಾಗಿ. ತನ್ನ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ. ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ. ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ. 'ಕಮ್ಯುನಲ್ ಅವಾರ್ಡ' ದಲಿತರಿಗೆ ೭೧ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ನೀಡಿದಾಗ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಗಾಂಧೀಜಿ ೨೧ ದಿನಗಳ ಉಪವಾಸ ಕೈಕೊಂಡರು. ಪೂನಾ ಒಪ್ಪಂದದಲ್ಲಿ ದಲಿತರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಬದಲಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ೧೪೮ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಮೀಸಲಿಡಲಾಯಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಈ ಎಲ್ಲ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ನೈತಿಕ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದವು.

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ಸಂಬಂಧ ಉತ್ತಮವಾಗಿತ್ತು. ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿಗಳ ಒಕ್ಕೂಟ ದ್ವಿರಾಷ್ಟ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿತು. ಪಂಜಾಬ್, ಬಂಗಾಳ, ಉತ್ತರಪ್ರದೇಶ ಚುನಾವಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಬಂಗಾಳ ಶಾಸನಸಭೆಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಆಯ್ಕೆಯಾಗಿದ್ದರು. ೧೯೪೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿಯಂತೂ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ ಒಕ್ಕೂಟ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್‌ಗಳು ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಐಕ್ಯ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದವು. "ನಮ್ಮನ್ನು ಮತೀಯವಾದಿಗಳೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸುವ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು, ದಲಿತರ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ತುಳಿಯಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ"[೫೦] ಎಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದರು. ಇದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಬಾಬುಜಗಜೀವನರಾಮ್ ಅವರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಿಲುವನ್ನು ದಲಿತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ದಲಿತರನ್ನು ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಭಾಗವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸನೊಂದಿಗಿದ್ದ ಜನಜೀವನರಾಮ್ ಅವರು ನಂತರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದ್ದರು.

ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಕೇವಲ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಿಜವಾದ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯಬೇಕಾದದ್ದು ಶೂದ್ರ ಹಾಗೂ ದಲಿತರ ಸಮಾನತೆಯ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ. ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾರು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಹೋರಾಟಗಳು ಕೆಲವು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿವೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೇಲುವರ್ಗ ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಗುಂಪಾಗಿದ್ದ ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್‌ನೊಂದಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಕೆಳವರ್ಗ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ವರ್ಗದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವೆರಡೂ ವೈರಿಗಳು. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಹಿಂದೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ರಾಜಕಾರಣದೊಂದಿಗೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕೈಜೋಡಿಸುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ವೈರಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡುವಾಗ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳ ಆಂತರಿಕ ವರ್ಗಸಂಬಂಧಗಳು ಅಂತರ್ ಧರ್ಮದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ರೂಪ ತಾಳುವದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೨೮. ಸಿಖ್ ಮತೀಯವಾದ

ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೆ ಸಿಖ್ ಜನಾಂಗ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಪರಮನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತ ಬಂದಿತ್ತು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಅಸಹಕಾರ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಅವರು ಭಾಗವಹಿಸಿದರು. ಗುರುದ್ವಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಂತರ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಶಿರೋಮಣಿ ಅಕಾಲಿದಳ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದುದಾಗಿತ್ತು. ಮಾರ್ಲೆಮಿಂಟೋ ಸುಧಾರಣೆಗಳು, ನೆಹರೂ ವರದಿ, ಸೈಮನ್ ಕಮೀಶನ್ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಗಳು 'ಸಿಖ್'ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸಿದವು. ಪಂಜಾಬದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದ ಸಿಖ್ಖರು ಮುಸ್ಲಿಂರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದಿಂದ ವಿಚಲಿತರಾದರು. ಸಿಖ್ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ನೀಡಲು ಹೋರಾಟವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಮಾಸ್ಟರ್ ತಾರಾಸಿಂಗ್ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚಳುವಳಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿತು. ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ನೀಡುವದಾದರೆ ಸಿಖರಿಗೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ನೀಡಲು ಒತ್ತಾಯಿಸಿತು. ೧೯೩೫ರ ಸುಧಾರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಶೇಕಡಾ ೧೯ರಷ್ಟು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ಮುಸಲ್ಮಾನರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ-ಸಿಖ್‌ರ ನಡುವೆ ತೀವ್ರವಾದ ಮತೀಯ ಭಾವನೆ ಬೆಳೆಯಿತು. ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆಗೂ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗಿನ ಪಾಕಿಸ್ತಾನದ ಬೇಡಿಕೆ ಸಿಖ್‌ರನ್ನು ಆತಂಕಕ್ಕೀಡುಮಾಡಿತು. ಖಲಿಸ್ತಾನ್ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪಂಜಾಬಗಳ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಅವರು ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದರು. ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಮರಿಬ್ಬರೂ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದ ಸಿಖ್ಖರಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರದೇಶ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡರು.

೨೯. ಮೂವತ್ತರ ದಶಕದ ರಾಜಕಾರಣ : ದ್ವಿರಾಷ್ಟ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆ

ಮೂವತ್ತರ ದಶಕದ ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚ್ಛಿದ್ರಕಾರಕವೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಧನಾತ್ಮಕವೂ ಆದ ಕಾಲಘಟ್ಟ. ಒಂದೆಡೆ ಶೂದ್ರ ದಲಿತ ಹೋರಾಟಗಳು ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ವಾಮಪಂಥೀಯ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಹೊರಗೂ ಒಳಗೂ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿದವು. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಹೊಸ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಮತೀಯ ಹಾಗೂ ಜಾತೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ಪ್ರಬಲ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದರೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕುಲೀನ ಮತೀಯ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಆಂದೋಲನಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬಲ ನೀಡುತ್ತ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುವ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದವು. ಗಾಂಧೀ ಈ ಎಲ್ಲ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೂ ಸೂಕ್ತವಾದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತ ಒಂದು ಏಕಸೂತ್ರತೆಗೆ ಶಕ್ತಿಮೀರಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ನಿಯಂತ್ರಣದಾಚೆ ಕೋಮುವಾದಿ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಸಮಾಜವಾದಿ, ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತ ಶಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದ್ದವು. ೧೯೩೫ರ ಸುಧಾರಣೆಗಳು ಹಾಗೂ ೧೯೩೭ರ ಚುನಾವಣೆಗಳು, ಈ ಎಲ್ಲ

ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವಿರಾಷ್ಟ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರಬಲವಾಗಲು ಕಾರಣವಾದವು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಭಾರತದ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿದ್ದವೇ ಹೊರತು, ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. "ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಮತದಾನದಂಥ ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯ ರೂಪಿಸುವ ಅವಕಾಶಗಳು ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳನ್ನು ಮೇಲಿನಿಂದ ನೇಮಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಥವಾ ಜನರ ಬೆಂಬಲವಿರದಿದ್ದರೂ ಅವರನ್ನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ನಾಟಕ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಗಣ್ಯವರ್ಗದ ಗುಂಪುಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ದಾಸರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು."[೫೧] ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮತದಾರರು ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಸುಧಾರಣೆಗಳು ಕೋಮುವಾದ ತೀವ್ರವಾಗಲು ಕಾರಣವಾದವು.

ಮೋತಿಲಾಲ್ ನೆಹರೂ ವರದಿ ಹಾಗೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಂಗೀಕಾರ ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ಅದೆಷ್ಟು ಆತಂಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತೆಂದರೆ ಮಹಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಕವಿ, 'ಸಾರೇಜಂಹಾಸೀ ಅಚ್ಛಾ.....' ದಂಥ ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಮಹ್ಮದ ಇಕ್ಬಾಲರಂಥವರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ೧೯೩೦ರಲ್ಲಿ ಮಾಡುವಂತಾಯಿತು. ೧೯೩೭ರ ಚುನಾವಣೆ ಅದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು.

ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗ್ ಚುನಾವಣೆಗಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ೪೮೨ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ೧೦೯ನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗೆದ್ದಿತ್ತು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ೮೩೬ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ೭೧೫ರಲ್ಲಿ ಗೆಲವು ದೊರೆತರೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ೨೬ನ್ನು ಗೆದ್ದಿತು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ೧೫ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದದ್ದು ಖಾನ್ ಅಬ್ದುಲ್ ಗಫಾರ್‌ಖಾನ್ ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ. ಈ ಫಲಿತಾಂಶ ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷ ಹಿಂದೂ ಬೆಂಬಲಿತ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಕಡಿಮೆ ಬೆಂಬಲ ಪಡೆದ ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿತು. ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ಕೂಡ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಂದ ಪೂರ್ಣ ಬೆಂಬಲ ಪಡೆಯಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಂಗತಿ ದ್ವಿರಾಷ್ಟ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಆಳದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಗೆಲುವಿನ ಉನ್ಮಾದದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷ ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ಜತೆಗೆ ಸೌಹಾರ್ದಯುತವಾಗಿ ವರ್ತಿಸದೇ ಹೋದದ್ದು ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗಿಗೆ ಸೇಡಿನ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ನೀಡಿತು. "ಜಿನ್ನಾರವರು ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ಹಾಗೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ಆದರ್ಶಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತ 'ಸಂಯುಕ್ತ ರಂಗ'ವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿದರು."[೫೨] ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿತು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಸೆಳೆಯಲು ಹೊಸ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಇದರಿಂದ ಕಂಗಾಲಾದ ಜಿನ್ನಾ ಎರಡು ವರುಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಕೆರಳಿಸುತ್ತ ಲೀಗ್‌ಗೆ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದರು. ಪಂಜಾಬಿನ 'ಯುನಿಯನ್‌ಪಕ್ಷ'ದ ಸರ್ ಸಿಕಂದರ ಹಯಾತ್‌ಖಾನ್ ಹಾಗೂ ಬಂಗಾಳದ 'ಕೃಷಿಕ್ ಪ್ರಜಾಪಕ್ಷ'ದ ಫಜ್ಲುಲ್ ಹಕ್ ಅವರು ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್‌ಗೆ ಬೆಂಬಲ ನೀಡುವದರ ಮೂಲಕ ಜಿನ್ನಾ ಪ್ರಬಲರಾದರು. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಆನೆಬಲ ಬಂದಿತು. ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್‌ನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸ ನಡೆಯಿತು.

೧೯೪೦ರ ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗಿನ ಲಾಹೋರ್ ಅಧಿವೇಶನದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಘೋಷಿಸಲಾಯಿತು. "ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಲಾಹೋರ್ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಜಿನ್ನಾ ಮಂಡಿಸಿದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಕಿಸ್ತಾನವೆಂಬ ಪದದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಜಿನ್ನಾರ ಮಾತುಗಳು ಎಷ್ಟು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದವೆಂದರೆ ಲೀಗ್‌ನ ಒತ್ತಾಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ರಾಜ್ಯಕ್ಕೋ ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೋ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ"[೫೩] ದೇಶ ವಿಭಜನೆಯ ಚಿಂತನೆ ಮೂಲತಃ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮೂಡಿದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಅವರ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಅಗತ್ಯವಿರುವಷ್ಟು ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು ನೀಡಲು ಸಿದ್ಧವಿರದ ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಮೀರಲಾಗದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿದೆ.

೩೦. ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಹೋರಾಟಗಳು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಐಕ್ಯತೆ

ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವ, ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಲುಪಡೆಯಲು ಹವಣಿಸುವ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಿಳಿಯುವ, ಕೋಮುವಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ, ಧರ್ಮವನ್ನು ಹಿಂಸೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾರತದ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟ'ವನ್ನು ಸ್ವಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ವೇದಿಕೆಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡವು. ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳಿಗೆ ಅಮಾನುಷ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಆದರೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪದ, ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಿತ್ತೆಸೆಯುವ ಏಕಮಾತ್ರ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಉಗ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಹೋರಾಟಗಳು ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಐಕ್ಯತೆಯ ಫಲಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಅವು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯಿಂದ ತತ್ತರಿಸಿದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ದನಿ ನೀಡಿದ್ದವು. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ವರ್ಗಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವರಾಜ್ಯದಾಚೆಯ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಖಚಿತ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇರದಿದ್ದರೂ ಅವು ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮದ ಜನತೆಯ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಬಡಿದೆಬ್ಬಿಸಿದ್ದವು. ಬಹುತೇಕ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಎಡ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ಹೋರಾಟಗಳ ಪ್ರೇರಣೆ ಇತ್ತು. ಅಹಿಂಸೆಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಗೆ ಈ ಹೋರಾಟಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಮ್ಮತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ರಾಮ್ ಪ್ರಸಾದ್ ಬಿಸ್ಮಿಲ್ಲಾ, ಭಗತ್ ಸಿಂಗ್, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಆಝಾದ್, ಬತುಕೇಶ್ವರ ದತ್ ಮೊದಲಾದವರು ಹಿಂದೂಸ್ತಾನ ರಿಪಬ್ಲಿಕ್ ಅಸೋಸಿಯೇಶನ್ ಎಂಬ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು. ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಸಂಘಟನೆಯ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಸರಕಾರಿ ಹಣವನ್ನು ದೋಚಲು ಯತ್ನಿಸಿದ ಕಾಕೋರಿ ಡಕಾಯತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಮ್ ಪ್ರಸಾದ ಬಿಸ್ಮಿಲ್ಲಾ, ಅಸ್ಫಾಕ್ ಉಲ್ಲಾ, ರಾಜೇಂದ್ರ ಲಾಹಿರಿ, ರೋಷನ್ ಸಿಂಹರಿಗೆ ಗಲ್ಲು ಶಿಕ್ಷೆಯಾಯಿತು. ಅಸ್ಫಾಕ್ ಉಲ್ಲಾರಿಗೆ ಜೀವದಾನ ಸಿಗುವ ಸಂಭವವಿತ್ತು, ಅವರು ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು "ಇಂದು ನಾನು ನನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೇ ಮಾತೃಭೂಮಿಯನ್ನು ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುವಂಥ ಮಹಾನ್ ಕಾರ್ಯದ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ನನಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ... ಇದಕ್ಕಾಗಿ ನೀವೆಲ್ಲರೂ ಹಿಗ್ಗಬೇಕು..... ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮೊಳಗೊಬ್ಬನಿಗೆ ಹುತಾತ್ಮನಾಗುವ ಅವಕಾಶ ದೊರೆತಿದೆ.

ಹಿಂದೂ ಜಾತಿಯು ಕನ್ನಯ್ಯಲಾಲ್ ದತ್ತ ಹಾಗೂ ಖುದಿರಾಮ್ ಬೋಸ್‌ರಂಥ ಮಹಾನ್ ಚೇತನಗಳು ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಬಲಿದಾನಗೈದಿವೆ. ಮುಸ್ಲಿಮನಾದ ನನಗೂ ಆ ಮಹಾನ್ ಹುತಾತ್ಮರ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತಿನಲ್ಲಿ ಹೋಗುವ ಅಧಿಕಾರ ದೊರಕಿರುವದು ನನ್ನ ಪಾಲಿನ ಭಾಗ್ಯವಾಗಿದೆ"[೫೪] ಎಂಬ ಅವರ ನಿಲುವು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಒಂದುಗೂಡಿಸಲು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿತು.

ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ 'ಇಂಡಿಯನ್ ರಿಪಬ್ಲಿಕ್ ಆರ್ಮಿ'ಯ ಚಿತ್ತಗಾಂಗ್ ಶಾಖೆಯ ಸೂರ್ಯಸೇನ್ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚಿತ್ತಗಾಂಗ್ ಶಸ್ತ್ರಾಗಾರದ ಮೇಲಿನ ದಾಳಿ ಅವಿಸ್ಮರಣೀಯವಾದದ್ದು. ಚಿತ್ತಗಾಂಗಿನ ಶಸ್ತ್ರಾಗಾರವನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಚಿತ್ತಗಾಂಗನ್ನು ವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ಯೋಜನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸೈನ್ಯ ಮತ್ತು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳ ಮಧ್ಯ ಯುದ್ಧ ನಡೆದು, ಹಲವಾರು ಜನ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳು ಸತ್ತರು. ಕೆಲವರು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಸೂರ್ಯಸೇನ, ಕಲ್ಪನಾದತ್ತ, ತಾರಕೇಶ್ವರ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿನ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕುಟುಂಬಗಳು. ಅವು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳ ಅಡಗುದಾಣಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಸೂರ್ಯಸೇನರನ್ನು ಬಂಧಿಸಿ ಹಿಂಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ಮುಸ್ಲಿಂ ರೈತರು ದುಃಖದಿಂದ ಕಣ್ಣೀರು ಸುರಿಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಕಲ್ಪನಾದತ್ತ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ನನ್ನ ಜೀವನದ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಸಂಪತ್ತಿನ ಭಾಗವೆಂದು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ರೈತರು ಆಗ ತೋರಿಸಿದ ನಿರ್ವಾಜ್ಯ ಪ್ರೀತಿ."[೫೫]

೩೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಗರಿಗಟ್ಟಿದ್ದವು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವ ಕಮ್ಯುನಿಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಕಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ಬಗ್ಗುಬಡಿಯಲು ಸದಾ ಕಾರ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿತ್ತು. ಮತ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ನೆಲೆ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ೧೯೨೯ರಲ್ಲಿ 'ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸುರಕ್ಷಾ ಮಸೂದೆ'ಯನ್ನು ತರುವ ಮೂಲಕ ಈ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಆಗ ಭಗತಸಿಂಗ್ ಹಾಗೂ ಬತುಕೇಶ್ವರ ದತ್ತರು ಕೇಂದ್ರ ವಿಧಾನಸಭೆಯ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಗ್ಯಾಲರಿಯಕಡೆ ಬಾಂಬು ಹಾಕಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರು. ಕಿವುಡರಿಗೆ ಕಿವಿ ಕೇಳುವಂತೆ ಮಾಡುವದು ಅವರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಭಗತ್‌ಸಿಂಗ್ ಮತ್ತು ಬತುಕೇಶ್ವರ ದತ್ತರನ್ನು ೧೯೩೦ ಅಕ್ಟೋಬರ ೭ರಂದು ಗಲ್ಲಿಗೇರಿಸಲಾಯಿತು. ಇವರ ಬಲಿದಾನ ದೇಶದ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿತು. ಎಡಪಂಥೀಯ, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಹೋರಾಟಗಾರರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್, ಲೀಗ್, ಹಿಂದೂಸಭಾ ಇತ್ಯಾದಿ ಉದಾರವಾದೀ ಕೋಮುವಾದೀ ಹೋರಾಟಗಳ ಮೇಲ್ವರ್ಗಕೇಂದ್ರಿತ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಭಾರತದ ಕೆಳವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು. ಧರ್ಮ ಜಾತಿಗಳಾಚೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದವು "ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಗತ್‌ಸಿಂಗ್ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಷ್ಟೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದರು."[೫೬]

೫೧. ಸುಭಾಸಚಂದ್ರ ಭೋಸರ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಸಾಮರಸ್ಯ

ನೆಹರೂ, ಸುಭಾಸ್‌ರಂಥವರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದೀ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದಷ್ಟೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನೊಳಗಿನ ಬಲಪಂಥೀಯ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಅನುಮೋದಿಸಿದ ಪಟ್ಟಾಭಿರಾಮ ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯನವರನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾದ ಸುಭಾಸ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಬರುವಂಥ ವಾತಾವರಣ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದದ್ದೇ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಒಳವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಫಾರ್ವರ್ಡ ಬ್ಲಾಕ್ ಮೂಲಕ ಜನಾಂದೋಲನ ರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ವಿದೇಶಗಳಲ್ಲಿ 'ಆಜಾದ್ ಹಿಂದ್‌ಫೌಜ್' ಕಟ್ಟಿ ಸಮರಸಾರಿದರು. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಒಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ಕೋಮುವಾದೀ ರಾಜಕಾರಣದ ಮಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿದ್ದವು. "ಆಂಗ್ಲರ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾದ ಅಪಪ್ರಚಾರದಿಂದಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಮುಸ್ಲಿಮರು ವಿರೋಧವಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸುಳ್ಳು. ಮುಸ್ಲಿಮರು ಬಹಳಷ್ಟು ಜನ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವೇಳೆ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿ ಮೌಲಾನಾ ಆಜಾದ್ ಇದ್ದಾರೆ..... ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಭಕ್ತ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿಯೂ ಇವೆ. ಇವುಗಳು ಧರ್ಮದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳಾಗಿವೆ. ೧೮೫೭ರ ಹೋರಾಟವು ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವೈಕ್ಯತೆಗೆ ಉಜ್ವಲ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಅಯರ್‌ಲಂಡಿನ ಅಲ್ಸಟರ್ ಸಮಸ್ಯೆ ಹಾಗೂ ಫಿಲಿಸ್ತೀನದಲ್ಲಿಯ ಯಹೂದ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಂತೆ ಬ್ರಿಟಿಷರೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕೊನೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವವು."[೫೭] ಉದಾರವಾದೀ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಭಾರತದ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಇಷ್ಟು ಖಚಿತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋಯಿತು. ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತೀಯವಾದಿ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಸಹಮತವಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಆ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದವು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಕೃಪಾಪೋಷಿತ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಹಂಚಿಕೆಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗೆ ಬಡಿದಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಹೋರಾಟ ಕೂಡ ಆಳದಲ್ಲಿ ಸ್ವದೇಶೀ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಪಾಳೇಗಾರೀ ವರ್ಗಗಳ ಹಿತರಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರೇಪಿತವಾಗಿತ್ತು. ಅವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಪೂರೈಕೆಗೊಳ್ಳುವದಾದರೆ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಮುಂದೆ ಹೋಗುವದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನೆಹರೂ ಸುಭಾಸ್ ಮೊದಲಾದವರ ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಮೂಲತಃ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಸ್ವರಾಜ್ಯವೇ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಏಕೈಕ ಗುರಿಯೆಂಬ ನಿಲುವು ರೂಪತಾಳುವಲ್ಲಿ ನೆಹರೂ ಸುಭಾಸರಂಥ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬೇಕಿರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಬ್ರಿಟಿಷರ ಭಕ್ತರಾಗಿದ್ದರು, ಕುಲೀನ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿತ್ತು.

ಸುಭಾಸ್‌ಚಂದ್ರ ಭೋಸ್ ಅವರ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಬೆನ್ನೆಲುಬಾಗಿದ್ದರು. ಅಬೀದ್ ಅಲಿ ಹಸನ್, ಸುಭಾಸರ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ವಿಮಾನಾಪಘಾತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ

ಜತೆಗಿದ್ದವರು ಕರ್ನಲ್ ಹಬೀಬ್. "ಸುಭಾಸ್ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ಲೆ।ಕ। ಅಜೀಜ್ ಅಹಮದ್ ಲೆ।ಕ। ಎಂ.ಝಡ್, ಕಿಯಾನಿ, ಲೆ।ಕ।ಎಹಶಾನ್ ಖಾದಿರ್, ಲೆ।ಕ। ಶಹಾನ್‌ವಾಜ್, ಕರೀಮಹನ್, ಡಿ.ಎಂ. ಖಾನ್ ಇವರೆಲ್ಲರೂ 'ಅಜಾದ್ ಹಿಂದ್' ಸೇನೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದರು."[೫೮]

ಸುಭಾಸ್ ಇರದಿದ್ದರೂ ಅವರ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ನಿಲುವು ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಐಕ್ಯಗಾನವನ್ನು ಹಾಡಿದ್ದು ಐ.ಎನ್.ಎ ಸೈನಿಕರ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ "ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸು, ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್, ಕಮ್ಯುನಿಷ್ಟ ಪಕ್ಷ, ಜಸ್ಟೀಸ್‌ಪಕ್ಷ, ಯೂನಿಯನಿಸ್ಟರು, ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಭೆ, ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ಎಲ್ಲರೂ ತಾವೇತಾವಾಗಿ ಸ್ವಯಂಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ಚಳುವಳಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡರು."[೫೯] ಐಎನ್‌ಐ ಯುದ್ಧ ಕೈದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ–ಸಿಖ್ಖರಿದ್ದುದು ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣ. ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ಕ್ಷಣಗಳು ಮುಂದಿರುವಾಗ ಇಂಥ ಏಕತಾ ಹೋರಾಟ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಸುಭಾಸರ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ನಿಲುವಿನಿಂದ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪೂರ್ವ ಕಡೆಯ ಹೋರಾಟವೆಂದರೆ ನಾವಿಕದಂಗೆ. ಎಂ.ಎಸ್.ಖಾನ್ ಹಾಗೂ ಮದನ್‌ಸಿಂಗರ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಆಗಲಿ, ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ಆಗಲಿ ಬೆಂಬಲಿಸಲಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗ ಮಾತ್ರ ಬೆಂಬಲಿಸಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಅವಸರದಲ್ಲಿದ್ದವರಿಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ಓಲೈಸುವದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿದ ನಾವಿಕ ವರ್ಗ ಸಂಕಷ್ಟಗಳನ್ನನುಭವಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಇದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದ ಕೊನೆಯ ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೌಹರ್ದತಾ ಹೋರಾಟವೂ ಆಗಿದೆ.

೩.೨. ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯಗಳು

ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವಷ್ಟೊತ್ತಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕೋಮುವಾದೀ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯ ಅಧಿಕಾರ ಹಂಚಿಕೆಗಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದವು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾಗಿ ಶೋಷಿತ ಜನಾಂಗಗಳ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕೈಕೊಂಡ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ರಾಜಕೀಯದ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರೊಂದಿಗೆ ಮತೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗೆ ಯತ್ನಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗೊಳಗಾದರು. ವಾಸ್ತವಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವದಕ್ಕಿಂತ ಸಮತೋಲನಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡಬೇಕಾಯಿತು.

'ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್'ದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅವರ ಕಲ್ಪನೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಯಂಸೇವಕ ಸಂಘದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಧರ್ಮಾಧಾರಿತವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಶೈವ, ಜೈನ, ಬೌದ್ಧರಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರ ನಿರ್ಮಿಸಬೇಕಾದೀತು ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸಿದರು. "ಒಂದೇ ಧರ್ಮವಿದ್ದರೇನೇ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವೆಂಬುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ."[೬೦] "ಧರ್ಮವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಜನ ವೈರಿಗಳಾವುದಿಲ್ಲ"[೬೧] ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು "ಮುಸಲ್ಮಾನರು ತಮಗೆ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷ ರಿಯಾಯತಿಗಳು ಬೇಕೆಂದು ಲಾರ್ಡ ಮಾರ್ಲೆಯವರನ್ನು

ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ಇದನ್ನು ಹಿಂದೂಗಳೇಕೆ ವಿರೋಧಿಸಬೇಕು?"[೨] ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮತೀಯವಾದವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸದೇ ಹಕ್ಕಿನ ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಹಿಂದೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರಲ್ಲಿ ವೈರವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವದು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಮತ್ತು ಅವರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡು ಹಿಂದೂ-ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಅಣ್ಣ-ತಮ್ಮಂದಿರಂತೆ ಬಾಳಬೇಕೆಂದು ಸಲಹೆ ನೀಡಿದರು.

ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮಾರುಹೋಗಿದ್ದರೂ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಚಿಂತನೆಗಳು ಯಾಕೆ ಕಾರ್ಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಕಡುವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟದ ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ, ನ್ಯಾಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಯಂತ್ರನಾಗರೀಕತೆ, ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಹಳೆಯ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿಯ ಲೋಪದೋಷಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧೀಕರಿಸಿ ಉದಾರವಾದಿಯಾಗಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ಗ್ರಾಮವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಾಶದಿಂದ ಭಾರತದ ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ಕನಿಷ್ಟ ಪ್ರಮಾಣದ ಉದ್ಯೋಗಾವಕಾಶದ ಹಂಚಿಕೆ ಹಾಗೂ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸಂಕಟಕ್ಕೀಡಾಗಿದ್ದು ಅವರನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಕಾಡಿದಂತಿದೆ. ಅವರ 'ರಾಮರಾಜ್ಯ'ದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಇದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಉದಾರವಾದೀ ಸುಧಾರಣೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಕುಲೀನವರ್ಗಕ್ಕೆ ಐಕ್ಯತೆಯ ಮೂಲಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆಯುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರು ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಉದಾರವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಗಾರರನ್ನೂ ಒಂದುಗೂಡಿಸಲು ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಕೆಳಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಕೆಳವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದೀ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾಗಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ಆಶಯವಾಗಿತ್ತು. ಎಡ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ಹೋರಾಟ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಹೋರಾಟಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. 'ಅಹಿಂಸೆ' ಎಂಬ ಮಹಾ ಅಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅವರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದುದ್ದಕ್ಕೂ ಬಳಸಿದರು. "ಗಾಂಧಿ ಕೂಡ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ-ಕುರಾನ್ ನೆರಳಿನ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಜಿನ್ನಾ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಅಮೂರ್ತ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸಿದರು."[೬೩] ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಕೇತಗಳು ಕಂಡು ಬಂದವು. ರಾಮರಾಜ್ಯದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವಾಗ, ಭಜನೆ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುವಾಗ ಇಲ್ಲವೇ ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆಯುವಾಗ ತಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಅನ್ಯಧರ್ಮಿಯರೂ ಇರುವದನ್ನು ಮರೆತರು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪರಮಹಂಸ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಸಮ್ಮಿಶ್ರಗೊಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು.

ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ನಿಜವಾದ ಶಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದದ್ದು ದೇಶವಿಭಜನೆಗಿಂತ ಮೊದಲು ಹಾಗೂ ನಂತರ ನಡೆದ ಮಹಾಮಾರಣ ಹೋಮವನ್ನು ತಹಬಂದಿಗೆ ತರುವದರಲ್ಲಿ. ಕಲ್ಕತ್ತಾ ಮತ್ತು ನವಖಾಲಿಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಭಯಾನಕ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳನ್ನು ಸೈನ್ಯಕ್ಕೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ "ಕಲ್ಕತ್ತೆಯ ರಕ್ತದ ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕೋಲೂರಿಕೊಂಡು ಜತೆಗೆ ಯಾವ ಅಂಗರಕ್ಷಕರೂ ಇಲ್ಲದೇ ಬೀದಿಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಜನರಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೈತ್ರಿಯ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಸಾರಿದರು."[೬೪] ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಉಂಟು ಮಾಡಿದರು. ಅಂದಿನ ಗವರ್ನರ್ ಆರ್.ಜಿ. ಕೇಶಿ "ಗಾಂಧಿ ಈಜ್ ಮೈ ಒನ್ ಮ್ಯಾನ್ ಆರ್ಮಿ ಆಫ್ ಪೀಸ್"[೬೫] ಎಂದು ಉದ್ಗರಿಸಿದ್ದರಂತೆ.

ಕೈಗಾರಿಕಾ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಭಾರತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಮೂಲಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ, ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಯ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿತು. ಮೊದಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಹಿಂದೂ ಮೇಲುವರ್ಗ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ನೌಕರಶಾಹಿ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೊಂದಿಗೆ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಕೋಮುವಾದದ ಬೀಜ ಊರಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಮೊದಲು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ವಿಮುಖವಾಗಿದ್ದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೇಲುವರ್ಗ ಅರ್ಧಶತಮಾನದ ನಂತರದ ಜಾಗೃತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಲು ಮತವನ್ನಾಧರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ಮೂರ್ತ ರೂಪ ತಾಳಿತು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಆರಂಭದ ಎರಡು ಮೂರು ದಶಕಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಆವರಿಸಿದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಸಂಘಟನೆ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳು ತೀವ್ರವಾದವು. ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಆಗಮನದ ಮೂಲಕ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯತೊಡಗಿತು. ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಹೋರಾಟಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಶೂದ್ರ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ಹೋರಾಟಗಳು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನೊಡ್ಡಿದವು. ಎಡ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ಹೋರಾಟಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಶೂದ್ರ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ಹೋರಾಟಗಳು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನೊಡ್ಡಿದವು. ಎಡ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ಹೋರಾಟಗಳೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯಾತೀತೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಧಾರೆ ಎರೆಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದವು. ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ, ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಲು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೆಣೆಯುತ್ತ ಬಂದಿತು. ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನೆದುರಿಸಿತು. ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಹೋರಾಟಗಳು ಮಾತ್ರ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾಗಿದ್ದವು. ಈ ಇಡೀ ಬೆಳವಣಿಗೆಗುಂಟ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳು ಪಡೆದ ಅಸಂಖ್ಯ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೨. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟ

ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ನೂರಾರು ವರುಷಗಳ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬೆಳೆದು ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತ ಬಂದ ಭಾರತೀಯ

ಬದುಕಿಗೆ ೧೯೪೭ ರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಕಾಲವಾಗಿದೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಹಾಗೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ರಚನೆ ಹಾಗೂ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಮಾನತೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಹೊಸ ಸಮಾಜದ ಕನಸುಗಾರಿಕೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದ ಒಡಲಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವಸಹತುಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಹಾಗೂ ದೇಶೀ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ವಿರೋಧಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಮೂಲಕ ಸಹಜವಾಗಿ ಮೈದಾಳಿತ್ತು. ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ದಿನವೆಂದರೆ ಭಾರತವೆಂಬ ಹೊಸ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಉದಯದ ದಿನವಾಗಿತ್ತು. ಮಿಶ್ರ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿ, ಸಮಾಜಕಲ್ಯಾಣ ಯೋಜನೆಗಳು, ಮೀಸಲಾತಿ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲ, ಭೂ ಸುಧಾರಣಾ ಕಾಯಿದೆಗಳು, ಅಲಿಪ್ತ ನೀತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜವಾದಿ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉತ್ಸಾಹ ಕಂಡುಬಂತು. ಜತೆಗೆ ದೇಶ ವಿಭಜನೆ, ಗಾಂಧಿ ಹತ್ಯೆಯಿಂದ ಇಂದಿರಾ, ರಾಜೀವ್ ಹತ್ಯೆಯವರೆಗಿನ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಕಾಲವೂ ಇದಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೆಲವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ದೇಶ ವಿಭಜನೆ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆ

"ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಅಥವಾ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯೆನ್ನುವದು ಗಣ್ಯವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸು ಇಂತಹ ಸಂದಿಗ್ಧ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ ನಿಭಾಯಿಸಿದ್ದರೆ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಬಹುದಿತ್ತು"[೬೬] ಅಸ್ಗರ್ ಅಲಿ ಎಂಜನಿಯರ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ೪೦ರ ದಶಕದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜವಾಹರಲಾಲ್ ನೆಹರೂ ಹಾಗೂ ಸುಭಾಸ್ ಚಂದ್ರಭೋಸರ ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೋಷಿಯಾಲಿಸ್ಟ್ ಪಕ್ಷದ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. "ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಒಂದು ಕಡೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನೋಭಾವದ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಬಲಪಂಥೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸನತ್ತ ವಾಲಿದ್ದರ"[೬೭] ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಸಮಾಜವಾದೀ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ದೂರವಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಪ್ರೇರಣೆ, ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ನೀಡಿದ ಮಹತ್ವ, ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವು, ಮುಸ್ಲಿಮರ ಅಸಹಾಯಕತೆಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಜಿನ್ನಾ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಷ್ಟೇ ನಿರ್ಣಾಯಕ ನಾಯಕರಾಗಿ ಬೆಳೆದರು. ಮೂಲತಃ ನಾಸ್ತಿಕರಾಗಿದ್ದ ಜವಾಹರಲಾಲ್ ಮಾದರಿಯ ಜಿನ್ನಾ ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್‌ನಂಥ ಮತೀಯ ಸಂಘಟನೆಯ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಪಾಕಿಸ್ತಾನಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದ್ದು ೪೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಎದುರಿಸಿದ ಆತಂಕಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

'ಕ್ಷಿಪ್ರ ಆಯೋಗ' 'ಚಲೇಜಾವ್ ಚಳುವಳಿ', 'ಸಿಮ್ಲಾ ಒಪ್ಪಂದ', 'ಕ್ಯಾಬಿನೆಟ್ ನಿಯೋಗ'ಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಿನ್ನಾ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ ನಾಯಕರಾದರು. ಬಹುಪಾಲು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಸೆಳೆಯುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದರು. ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗನ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ದ್ವಿರಾಷ್ಟ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುಂಪು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಜತೆಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು

ತಡೆಯುವಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್‌ನ ನಾಯಕತ್ವ ನಾಸ್ತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕೈಯಲ್ಲಿತ್ತು ಹಾಗೂ ಬಹುತೇಕ ಕುಲೀನ ಪಾಳೇಗಾರಿ ಗಣ್ಯರ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿತ್ತು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಲೋಕ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಜತೆಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ದೇಶವಿಭಜನೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಲ್ಲ. ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಮೂಲತಃ ಧಾರ್ಮಿಕರಲ್ಲದ ಜನ ಧರ್ಮವನ್ನ ವೇದಿಕೆಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಪ್ರೊ. ಸಲಾಹುದ್ದೀನ ಹೇಳುವಂತೆ "ಪಾಕಿಸ್ತಾನದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಚಳುವಳಿ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದುದಲ್ಲ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನಾಂಗದ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಸಕ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಬಹುದೆಂದು ಹೆದರಲಾದ ಹಿಂದೂ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಆ ಚಳುವಳಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು."[೬೮]

೧೯೪೬ರಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್–ಲೀಗ್ ಸಂಯುಕ್ತ ಸರಕಾರದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ವ್ಯವಧಾನ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ದೇಶವಿಭಜನೆ ತಪ್ಪಬಹುದಿತ್ತು. ಮೌಲಾನಾ ಹುಸೇನ್ ಅಹ್ಮದ ಮದನಿಯಂತವರು ಕುರಾನ್, ಹದೀಸ್‌ಗಳನ್ನ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಇಸ್ಲಾಂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಐಕ್ಯತೆಗೆ ಪೂರಕವೆಂದೂ ಸಂಯುಕ್ತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂಮರಿಗೆ ಆದರ್ಶಮಾರ್ಗವೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೂ ಅದು ಲೀಗ್ ಅಥವಾ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮೇಲೆ ಅಂಥ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜಿನ್ನಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿದ ತಕ್ಷಣವೇ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಉಳಿದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಾಯಕರು ತುದಿಗಾಲಲ್ಲಿ ನಿಂತವರಂತೆ ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ರೋಗಗ್ರಸ್ತ ಅಂಗಕ್ಕೆ ಶಸ್ತ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅಪಮಾನಕರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಿದರು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಂಯುಕ್ತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರರಾಗಿದ್ದ ಜಿನ್ನಾ ಆತಂಕಕ್ಕೊಳಗಾಗಲು ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಕ್ಯಾಬಿನೆಟ್ ಆಯೋಗದ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ನೆಹರೂ ಅವರ ತಿರಸ್ಕಾರಪೂರ್ಣ ಭಾಷಣ. ಮಂತ್ರಿಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮೇತರರರನ್ನು ಲೀಗ್ ಕೂಡ ಮಂತ್ರಿ ಮಾಡುವ ಒಪ್ಪಂದದ ಮೇರೆಗೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳನ್ನು ಮಂತ್ರಿಯಾಗಿಸಬಹುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಸರಕಾರ ಸೇರಿದ್ದ ಜಿನ್ನಾ ೧೯೪೬ ಆಗಸ್ಟ ೧೬ರಂದು ನೆಹರೂ ಭಾಷಣದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ 'ನೇರ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆ'ಗೆ ಕರೆ ನೀಡಿದರು. ಕಲ್ಕತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ ಕೋಮುಗಲಭೆಗೆ ಸುಮಾರು ೬೦೦೦ ಮಂದಿ ಬಲಿಯಾಗಿ ೨೦,೦೦೦ ಜನ ಗಾಯಗೊಂಡರು. ಗಲಭೆಗಳು ನೌಕಾಲಿಗೂ ಹಬ್ಬಿದವು. ಭೀಕರ ಹಿಂಸೆ ತಾಂಡವಾಡತೊಡಗಿತು. ೧೯೪೮ರ ಜೂನ್ ಒಳಗಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನೀಡುವ ಘೋಷಣೆ ಮಾಡಿದ್ದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರ ೧೯೪೭ ಆಗಷ್ಟನಲ್ಲಿಯೇ ಭಾರತ ಪಾಕಿಸ್ತಾನಗಳನ್ನು ವಿಭಜಿಸಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನೀಡಲು ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಉಪವಾಸದಾಚೆಯೂ ಹಬ್ಬಿದ ಕೋಮುದಳ್ಳುರಿ. ಒಂದು ಸಾವಿರ ವರುಷಗಳಿಂದ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದ್ದ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಎರಡು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ತಲೆಎತ್ತಿದವು. ಜಗತ್ತಿನ ಇತಿಹಾಸಲ್ಲಿ ಕಂಡರಿಯದ ಒಂದು ಮಹಾನ್ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಯಿತು.

೨. ಒಂದು ಮಹಾ ಹಿಂಸಾಕಾಂಡ

ಅಲೋಕ್ ಭಲ್ಲಾ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ "ಭಾರತ ವಿಭಜನೆಯು ಇತ್ತೀಚಿನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅತ್ಯಂತ ಭಯಾನಕ ಅನುಭವವನ್ನು ನೆನಪಿಸುವ ಏಕೈಕ ಘಟನೆಯಾಗಿದೆ. ಆಗ ನಡೆದ ಹಿಂಸೆ ಹಿಂದೆಂದೂ ನಡೆಯದ ಯಾರ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ನಿಲುಕದ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಅಮಾನುಷವಾದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೇ ಪುಂಡರ ಪ್ರಚೋದನೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ಆ ಹಿಂಸೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹಿಂದೂಗಳು, ಮುಸ್ಲಿಮರು ಹಾಗೂ ಸಿಖ್‌ರ ನಡುವೆ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಸೇಡಿನ ಬೆಂಕಿ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನೇ ಕೀಳಾಗಿಸಿತು. ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸಿತು. ನಮ್ಮ ನೈತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೇ ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡಿತು. ಆ ಹಿಂಸೆಯ ದಿನಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಆಳವಾದ ಗಾಯ ಮಾಡಿವೆ ಎಂದರೆ, ಅವುಗಳ ನೆನಪು ಇಂದಿಗೂ ಸಹ ನಮ್ಮನ್ನು ಮತಿಗೆಟ್ಟು ವರ್ತಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ."[೧೯]

ಈ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಹತ್ತುಲಕ್ಷ ಜನ ಕೊಲೆಯಾದರು. ಎಪ್ಪತ್ತೈದು ಸಾವಿರ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಅತ್ಯಾಚಾರಕ್ಕೊಳಗಾದರು. ಎಂಟು ಮಿಲಿಯನ್ ಜನ ನಿರಾಶ್ರಿತರಾದರು. ೮೦ ಲಕ್ಷ ಜನ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಹೋದರು. ಜಗತ್ತು ಕಂಡ ಎರಡು ಮಹಾಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣದಂಥ ಹಿಂಸೆ ಇದು. ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರಮಾಣ ಎಷ್ಟು ಬೃಹತ್ ಆಗಿದ್ದಿತೋ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳೂ ಅಷ್ಟೇ ಭಯಾನಕವೂ ಕ್ರೂರವೂ ಆಗಿದ್ದವು. ದೇಶ ವಿಭಜನೆಗೆ ಮತವು ಕಾರಣವಾಗದಿದ್ದರೂ ದೇಶ ವಿಭಜನೆಯೆ ಮತಾಂಧತೆಯನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸಿತ್ತು. ಉನ್ಮಾದದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಹಿಂಸೆಯ ದಾರಿಗಳು ತೆರೆದುಕೊಂಡವು. ಒಂದೊಂದು ಧರ್ಮದ ಓಣಿ, ಕೇರಿಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಧ್ವಂಸ ಮಾಡುವದು, ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಸುಟ್ಟುಹಾಕುವದು, ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವದು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಮೇಲೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಅತ್ಯಾಚಾರ, ಗಂಡಂದಿರ ಎದುರೇ ಅತ್ಯಾಚಾರ, ಮಕ್ಕಳ ರುಂಡಗಳನ್ನು ಚೆಂಡಾಡುವದು, ಹೆಂಗಸರ ಬೆತ್ತಲೆ ಮೆರವಣಿಗೆ, ಗರ್ಭಿಣಿಯರ ಹೊಟ್ಟೆ ಸೀಳುವದು, ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಬಟ್ಟೆ ಬಿಚ್ಚುವದು.............. ಮನುಷ್ಯ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ನಾಗರಿಕತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಲೋಕದ ಪರಿವೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ತುತ್ತಾದವರು ಬಡವರು, ಮಹಿಳೆಯರು ಮಕ್ಕಳು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಯೊಬ್ಬ ಹೇಳುವಂತೆ "ವಿಭಜನೆಯು ಮಹಿಳೆಯರ ದೇಹಗಳ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ಯುದ್ಧವಾಗಿತ್ತು."[೨೦] ನಿರಾಶ್ರಿತರಿಗಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ನಿರಾಶ್ರಿತರ ಶಿಬಿರಗಳಲ್ಲಿಯಂತೂ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಸ್ವಧರ್ಮೀಯ ಗಂಡಸರಿಂದ ಅತ್ಯಾಚಾರಕ್ಕೊಳಗಾದರು. ಮಾಂಟೋನ ಕತೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ತಂದೆ ಎದುರು ಬಂದರೂ ಬಟ್ಟೆ ಬಿಚ್ಚುವ ಅತ್ಯಾಚಾರಕ್ಕೊಳಗಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿತ್ರಣ ಈ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಭಯಾನಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನೆನೆಸಿದರೆ ಮೈತಣ್ಣಗಾಗುವಂಥ ಹಿಂಸೆ ಘಟಿಸಿ ಹೋಯಿತು.

ದೇಶ ವಿಭಜನೆಯ ಹಿಂಸೆ ಭಾರತದ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಅಳಿಸಲಾಗದಂಥ ಅನುಮಾನ ಸಂಶಯ ತಿರಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಆಳದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟುಹೋಯಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ

ಸಂಬಂಧದ ಮೇಲೆ ಇದರ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಹಿಂಸೆಯ ಭಯಾನಕತೆಯನ್ನು ಮತಾತೀತವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಮಾರಣಹೋಮವನ್ನು ತಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಪಾತ್ರ ದೊಡ್ಡದು. ೧೯೪೭ ಆಗಸ್ಟ ೧೪ರ ಮಧ್ಯರಾತ್ರಿ ದಿಲ್ಲಿಯ ಕೆಂಪುಕೋಟೆಯ ಮೇಲೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಧ್ವಜ ಹಾರಾಡಿ ವೈಭವೋಪೇತ ಸ್ವಾತಂತ್ರೋತ್ಸವ ನಡೆಯುವಾಗ ಗಾಂಧಿ ನೌಕಾಲಿಯಲ್ಲಿ ಲಾಟೀನು ಹಿಡಿದು ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನಡಗಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ದೇಶ ವಿಭಜನೆಯಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವರೆಂದರೆ ಪಂಜಾಬ್ ಹಾಗೂ ಬಂಗಾಲ್‌ಗಳಲ್ಲಿ, ಪಾಕಿಸ್ತಾನಕ್ಕೂ-ಭಾರತಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ದೇಶ ಬದಲಾಯಿಸಿದ ಜನ. ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬಗಳು ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಬಾಳಿ ಬದುಕಿ ಕಟ್ಟಿದ ಮನೆ ಮಾರು, ಆಸ್ತಿ-ಪಾಸ್ತಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನಾಗರಿಕತೆ, ಸ್ನೇಹ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಲ್ಲದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ವಿದಾಯ ಹೇಳಿದ ಆ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಕಟವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಯಾವ ಭಾಷೆಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

"ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ದಿಕ್ಕುಗಳಿಂದ ಜನ ಬಂದರು ಗುಂಪು-ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಭಾರತದ ಕಡೆಗೆ ಕಂಡುಕೊಂಡರು ತಮ್ಮ ಮನೆಯನ್ನು, ಭಾರತವಾಯಿತು ಎಲ್ಲರೂ ಸೇರಿ ಒಂದೆಡೆ"[೧೧] ಫಿರಾಕ್ ಗೋರಖಪುರಿಯವರ ಸಾಲುಗಳಿವು. ಈಗ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಅಧಿಕಾರ ದಾಹಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಆ ಮನೆಯನ್ನು ಒಡೆದುಹಾಕಿದ್ದವು. ಆದರೇನು? ಪಾಕಿಸ್ತಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಭಾರತವನ್ನು ತಮ್ಮ ಮನೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದರು. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಕೂಡು ಬದುಕು ಯಾವ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೂ ಅಂತ್ಯವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ತೋರಿಸಲು ಎಂಬಂತೆ.

೩. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಕಗ್ಗೊಲೆ: ಧಾರ್ಮಿಕ-ಹಿಂಸೆಯ ಗೆಲುವು ಮತ್ತು ಸೋಲು

ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ದೊಡ್ಡ ಕೊಂಡಿಯಾಗಲು ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಚಯಿಸಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ನಂತರ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಒತ್ತಡವನ್ನೆದುರಿಸಿದರು. ವಿಭಜನೆಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತಡೆಯಬಲ್ಲ ಏಕೈಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿ ದೆಹಲಿ ಮತ್ತು ಇತರೆಡೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕೋಮುಗಲಭೆ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಲು ಜೀವವನ್ನೆ ಪಣಕ್ಕಿಟ್ಟು ಅಮರಣ ಉಪವಾಸವನ್ನಾರಂಭಿಸಿದರು. ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕೋಮುಗಲಭೆ ನಿಲ್ಲಬೇಕು ಹಾಗೂ ಒಪ್ಪಂದದಂತೆ ಪಾಕಿಸ್ತಾನಕ್ಕೆ ೫೫ ಕೋಟಿ ರೂ.ನೀಡಬೇಕೆಂಬ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಭಾರತದ ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಸರಕಾರಗಳ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟು ಉಪವಾಸವನ್ನಾರಂಭಿಸಿದರು. ಎಲ್ಲ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು, ಜನಸಾಗರ ಹಾಗೂ ಸರಕಾರ ಯಾವಾಗ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿದವೋ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಗಾಂಧಿಯವರನ್ನು ಸಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ೧೯೪೪ರಿಂದಲೇ ಗಾಂಧಿ ಕೊಲೆಯ ಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿದ್ದವಾದರೂ

ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಬದುಕಿದ್ದರೆ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣ ಮುಂದುವರೆಸುವದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಗೋಡ್ಸೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಬಲಿತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು. "ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಿಂದಲೂ ನನ್ನ ಕೃತ್ಯವು ಖಂಡಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ನನ್ನ ಕೃತ್ಯದ ನೈತಿಕತೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ನನ್ನ ವಿಶ್ವಾಸವು ಅಲುಗಾಡದೆ ಗಾಂಧಿ ಕೊಲೆ ಒಂದು ನೈತಿಕ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿತ್ತು"[೭೨] ಆದರೆ ಗಾಂಧಿ ಬದುಕಿರುವಾಗ ಸಾಧಿಸಲಾರದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಬಲಿದಾನದ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸಿದರೆಂಬುದು ಅವರ ಸಾವಿನ ಘನತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿತು. ದಶಕಗಳವರೆಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ತಲೆ ಎತ್ತದಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಮಾನದಲ್ಲಿ ಮುಖಮರೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸೋಲೇ ಆಗಿದೆ.

೪. ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳ ವಿಲೀನೀಕರಣ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ

"ಗಡಿರೇಖೆಗಳು ಸರಳ ಸಹಜ ರೇಖೆಗಳಲ್ಲ, ಅವು ಘಾತಗೊಂಡು ಕೊಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಭೂ ಸಮುದಾಯದ ಶರೀರದ ಮೇಲಿನ ಕೀವು ಸೋರುವ ಗಾಯಗಳು"[೭೩] ಹೊಸ ರಾಷ್ಟ್ರ ಉದಯವಾಗುವದೆಂದರೆ ಅಸಂಖ್ಯ ದೇಶೀ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಸಾವು ಮತ್ತು ಅನಗತ್ಯವಾಗಿ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗಳು ಬಿತ್ತಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಬ್ರಿಟೀಷರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನೀಡುವಾಗ ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಭಾರತದ ಒಕ್ಕೂಟವನ್ನು ಸೇರುವ ಇಲ್ಲವೇ ಬಿಡುವ ಸ್ವಯಂ ನಿರ್ಧಾರದ ಹಕ್ಕನ್ನೂ ನೀಡಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಭಾರತವೆಂಬ ರಾಜ್ಯ ಉದಯವಾದದ್ದೇ ತಡ ಅದು ತನ್ನ ಗಡಿಯಲ್ಲಿರುವ ೫೬೨ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಭಾರತ ಒಕ್ಕೂಟವನ್ನು ಸೇರಲು ಆವ್ಹಾನಿಸಿತು. ಅದು ಆಳದಲ್ಲಿ ಆಜ್ಞೆಯಾಗಿತ್ತು. ೫೫೯ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳು ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಲು ಒಪ್ಪುವಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಛಾಯೆಯೂ ಇತ್ತು. ಭಯವೂ ಇತ್ತು, ಹೈದ್ರಾಬಾದ್, ಜುನಗಡ, ಕಾಶ್ಮೀರ್ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಲು ಬಯಸಿದವು. ಆದರೆ ಜುನಗಡ ಪಾಕಿಸ್ತಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಲು ಬಯಸಿತು. ಗಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ನೀಡಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮದ ಅರಸುಮನೆತನದ ಆತಂಕ ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವು. ಸೈನಿಕ ಆಕ್ರಮಣದ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಸಂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕೂಡ 'ಭಾರತ ರಾಷ್ಟ್ರ'ದ ಆಕ್ರಮಣದ ಭೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಿಕೃತರೂಪತಾಳಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ವಿಲೀನ ಪೂರ್ವ ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಸಂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ರಜಾಕಾರರು ಹಿಂದೂಗಳ ಮೇಲೆ ಬರ್ಬರ ಹಿಂಸೆ ನಡೆಸಿದರು. ಆದರೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ "ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಸಂಸ್ಥಾನ ದಲಿತ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಂಸ್ಥಾನವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು (ದಲಿತ ಚಿಂತಕ ಲೇಖಕ) ಬಿ.ಶಾಮಸುಂದರ ಅವರ ಹಂಬಲವಾಗಿತ್ತು."[೭೪] ರಜಾಕಾರರ ಹಿಂಸೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಆಸ್ತಿ ಆಕ್ರಮಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯ ನಿಜಾಮ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಯಾಗಿರುವದು ರಜಾಕಾರರು ದೌರ್ಜನ್ಯ ಎಸಗಿದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಅಮಾನವೀಯವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಕಾರಣಗಳನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಸಂಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹಿಂದೂಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳು ಸರಬರಾಜಾದವು. ಪಟೇಲರು

ಸೈನಿಕ ಆಕ್ರಮಣದ ಮೂಲಕ ಹೈದ್ರಾಬಾದ್‌ನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮಾರಣಹೋಮವೇ ನಡೆಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರಭಕ್ತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಬಿರುಕುಗಳನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸಲು ದೇಶೀ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಅರಸುಮನೆತನಗಳ ವಿಲೀನೀಕರಣ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

೫. ಪಾಕಿಸ್ತಾನ-ಭಾರತಗಳ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಕೂಸು ಕಾಶ್ಮೀರ ಸಮಸ್ಯೆ

ಸ್ವಾತಂತ್ರೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಾಶ್ಮೀರ ಸಮಸ್ಯೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕೋಮುವಾದೀಕರಿಸಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ತೊಡಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿದೆ. ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಹಾಗೂ ಪಾಕಿಸ್ತಾನಗಳೆರಡನ್ನೂ ಸೇರಲು ಬಯಸದ ಕಾಶ್ಮೀರ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗುಳಿಯಲು ಬಯಸಿತು. ಪಾಕಿಸ್ತಾನದ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ತತ್ತರಿಸಿದ ರಾಜಾ ಹರಿಸಿಂಗ ಭಾರತದ ಸಹಾಯ ಯಾಚಿಸಿದಾಗ 'ಎರಡು ಸಂವಿಧಾನಗಳು ಇಬ್ಬರು ಪ್ರಧಾನಿಗಳು' ಒಪ್ಪಂದದ ಮೇರೆಗೆ ಭಾರತದ ಸೈನ್ಯ ಪಾಕಿಸ್ತಾನವನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಿತು. ಅಷ್ಟರಲ್ಲೇ ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಕೆಲವು ಭಾಗವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಪಾಕ್ ಆಕ್ರಮಿತ ಕಾಶ್ಮೀರ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಸಂಘ ಮತ್ತು ಇತರ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಪಾಕಿಸ್ತಾನವನ್ನು ಸೈನಿಕ ಬಲದಿಂದ ಆಕ್ರಮಿಸುವ ಒತ್ತಡ ಹೇರಿದವು. ವಿಶ್ವಸಂಸ್ಥೆ ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಸೂಚಿಸಿತು. ಆದರೆ ಭಾರತ ಕಾಶ್ಮೀರದ ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿಯನ್ನು ರಾಜ್ಯಪಾಲ ಹಾಗೂ ಪ್ರಧಾನಿಯನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಮಂತ್ರಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಭಾರತ ಸಂವಿಧಾನದ ಒಳಗೆ ತರಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಶೇಕ್ ಅಬ್ದುಲ್ಲಾರನ್ನು ಜೈಲಿಗೆ ಕಳಿಸಿತು. 'ಭಾರತರಾಷ್ಟ್ರ'ದ ಈ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ನಡೆ ಕಾಶ್ಮಿರದಲ್ಲಿ ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಜಗಮೋಹನ್ ಕಾಶ್ಮೀರದ ರಾಜ್ಯಪಾಲರಾದ ಮೇಲೆ ಕಾಶ್ಮೀರ ಪಂಡಿತರು ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ನಡುವೆ ಬಿರುಕು ಹೆಚ್ಚಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. ಅಮೇರಿಕಾ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಅಲ್‌ಖೈದಾ ಮುಸ್ಲಿಂ ಉಗ್ರಗಾಮಿ ಸಂಘಟನೆ ಅಫಘಾನಿಸ್ತಾನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕೆಲಸ ಮುಗಿದೊಡನೆ ಕಾಶ್ಮೀರ ಕಣಿವೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು. ಅದರ ಹಿಂಸೆಗೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಎಲ್ಲರೂ ಬಲಿಯಾದರು. ಪಾಕಿಸ್ತಾನಕ್ಕೆ ಸೇರುವ ಅವಕಾಶವಿದ್ದೂ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಕಾಶ್ಮೀರಿ ಮುಸಲ್ಮಾನರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಪರ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತಿದರು. ಜಮ್ಮುವಿನ ನಿರಾಶ್ರಿತರ ಶಿಬಿರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಶ್ಮೀರಿ ಪಂಡಿತರು ನರಕ ಸದೃಶ ಬದುಕನ್ನು ಕಳೆಯುವಂತಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಕೊಲೆ ಸುಲಿಗೆ ರಕ್ತಪಾತ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತಾಂಧತೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತಲಾಗಿದೆ. ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸುಟ್ಟರೆ ಅಖಿಲ ಇಸ್ಲಾಂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸಾಚಾರ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಹಿಂಸೆ ನಡೆಯುವಂಥ ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧ ವಾತಾವರಣ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. "ಕಾಶ್ಮೀರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕಾಶ್ಮೀರಿಗಳು ಉಂಟುಮಾಡಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎನ್ನುವದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅವರು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ."[೭೫]

೬. ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನ: ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯ ಆದರ್ಶ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಪ್ರತಿರೋಧ

ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದುದ್ದಕ್ಕೂ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕು ಬಾಧ್ಯತೆಗಳಿಗಾಗಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ, ಶೂದ್ರ ಹಾಗೂ ದಲಿತವರ್ಗಗಳ ಆಶಯಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ೧೯೫೬ ಜನೇವರಿ ೨೬ರಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ರಚನೆಗೊಂಡ ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ದೇಶ ಅಂಗೀಕರಿಸಿತು. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಹಳಷ್ಟು ಮತೀಯ, ಜಾತೀಯ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು "ಸಾರ್ವಭೌಮ ಸಮಾಜವಾದಿ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಭಾರತ ಗಣರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ನೀಡಲಾಯಿತು. ಭಾರತ ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಆದರ್ಶದ ರೂಪದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಅಡಿಪಾಯ ಬಿದ್ದಿದ್ದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಕೋಮುವಾದಿ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುತ್ತ ಸೌಹಾರ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಜತನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾನೂನಾತ್ಮಕ ಬೆಂಬಲ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಪ್ರಭುತ್ವಗಳೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕದಂತೆ ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕಿದಂತಾಯಿತು. ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಘೋಷಣೆಯಾದ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕುಗಳು ಪ್ರಜೆಯನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಜಾತಿ, ಮತ, ಪಂಥ ವರ್ಗಗಳಾಚೆಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಾಣಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರಿದವು. ಮನುಪ್ರಣೀತ, ಕೌಟಿಲ್ಯ ಪ್ರಣೀತ ಸಂವಿಧಾನದೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಇದರ ಮಹತ್ವ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ೨೮, ೨೯, ಮತ್ತು ೩೦ನೆಯ ವಿಧಿಗಳು ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಕ್ಕುಬಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿರಬೇಕಾದ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ದಾರಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಶೋಷಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಹಾಗೂ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ನೀಡಿದಂತಾಯಿತು. ದಲಿತರು, ಹಿಂದುಳಿದವರು, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು ಸುರಕ್ಷಿತ-ಭಾವನೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತಾಯಿತು.

೭. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ಧ್ರುವೀಕರಣ

ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸುಳಿವು ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮಾದರಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಧ್ರುವೀಕರಣ ನಡೆದಿತ್ತು. ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಮಾದರಿ. ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಭಾ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗ್-ಜಮಾತೆ ಇಸ್ಲಾಮಿಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಮೊದಲನೆಯದು. ಎಡಪಕ್ಷ, ಸಮಾಜವಾದಿ ಪಕ್ಷ, ಶೂದ್ರ, ದಲಿತ ಪಕ್ಷಗಳ ಮಾದರಿ ಎರಡನೆಯದು. ಈ ಎರಡೂ ಧ್ರುವೀಕರಣಗಳ ನಡುವೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಮಾದರಿ ಮೂರನೆಯದು. ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಎಡವಾದ, ದಲಿತ ಶೂದ್ರವಾದಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಂದು ಅಂತರದಲ್ಲಿ ತುಷ್ಟೀಕರಿಸುವದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಮೂರು ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ನಡೆಯಿತು. ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳಿಗೆ ಇವು ಕಾರಣವಾದವು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅವುಗಳ ಬಲಾಬಲವೇನೇ

ಇರಲಿ ಈ ಮೂರೂ ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಗಳು ಪುನರ್ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಸ್ವಾತಂತ್ರೋತ್ತರದ ಮೊದಲ ದಶಕದಲ್ಲಿಯೇ ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜನಸಂಘವು ಪ್ರಬಲ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಕೆಲವು ರಾಜ್ಯಸರಕಾರಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಯಿತು. ಭಾರತೀಯ ಕಮ್ಯುನಿಷ್ಟ ಪಕ್ಷವು ಇತರ ಪ್ರಗತಿಪರ ಪಕ್ಷದೊಂದಿಗೆ ಬಂಗಾಲ ಹಾಗೂ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯಸರಕಾರಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ರೂಪತಾಳಿತು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅವಕಾಶವಾದೀ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಸಮಾಜವಾದಿ ತತ್ವವನ್ನು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಭೂಮಾಲಿಕರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಇಬ್ಬಂದಿತನವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿತು. ಕೇವಲ ಭೂಮಾಲಿಕರು ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಹಿತವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಾಪಾಡುವ ಎಡವೂ ಅಲ್ಲದ ಬಲವೂ ಅಲ್ಲದ ರಾಜಾಜಿಯವರ 'ಸ್ವತಂತ್ರ ಪಕ್ಷ' ಮತ್ತೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ದೇಶೀ ರಾಷ್ಟ್ರ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ನಡೆಯುವ ಧರ್ಮಾಧಾರಿತವಾದ ಹಿಂಸೆಯ ರಾಜಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ರಾಜಕಾರಣದ ಸುಳಿವುಗಳನ್ನು ಆಗಲೇ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಈ ರಾಜಕೀಯ ದ್ರುವೀಕರಣ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಜತೆಗೆ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ-ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಬಲ್ಲ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಪ್ರಬಲವಾಗಿಯೇ ರೂಪತಾಳಿರುವದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೮. ಜವಾಹರಲಾಲ ನೆಹರೂ ಆಡಳಿತ: ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಇಳಿಗಾಲ

ದೇಶವಿಭಜನೆ, ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು, ಗಾಂಧಿಹತ್ಯೆ ಹೀಗೆ ದೇವರು ಧರ್ಮ ಮತಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ರಕ್ತಪಾತವಾದ ದೇಶದ ಪ್ರಧಾನಿ ಹುದ್ದೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಲ್ಲಿ ನೆಹರೂ ಅವರಿಗೆ ಆರಂಭದ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಂಭ್ರಮ ಹಾಗೂ ದೇಶಕಟ್ಟುವ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಗಳು ಬೆಂಬಲ ನೀಡಿದವು. ಯುರೋಪಿನ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಪ್ರಧಾನ ಹಾಗೂ ರಷಿಯಾದ ಸಮಾಜವಾದಿ ಅನುಭವಗಳ ಸಮ್ಮಿಳನದ ಆರ್ಥಿಕ ಯೋಜನೆಗಳಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತುವದರೊಂದಿಗೆ ಗಾಯಗಳನ್ನು ಮರೆಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಯಿತು. 'ಆಣೆಕಟ್ಟುಗಳು ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳು ಹೊಸಕಾಲದ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು' ಎಂಬ ಅವರ ಘೋಷಣೆಯು ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ದೇವಾಲಯಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲಾಯಿತು. ಸ್ವತಂತ್ರ ಪೂರ್ವದಿಂದಲೂ ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ನೆಹರೂ ಅವರು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಸರಕಾರಿ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಪ್ರವೇಶವಿರಬಾರದೆಂಬ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದರು. ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ದೇಶವಿಭಜನೆಯಾದರೂ ಪಾಕಿಸ್ತಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗದೇ ಭಾರತವನ್ನೇ ತಾಯ್ನಾಡು ಎಂದು ನಂಬಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದ್ದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಸಂಸತ್ತು, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷಣಗಳ ಮೂಲಕ ಭರವಸೆ ಮೂಡಿಸಿದರು. ರಾಜ್ಯಗಳ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಹಿತವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವಂತೆ ಪತ್ರಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಮೇಲೆ ಕೈಮಾಡಿದರೆ ತಾನು ಸರಕಾರದ ಮುಖಂಡನಾಗಿಯೂ

ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿಯೂ ಅವನ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವದಾಗಿ ಘೋಷಿಸಿದರು. ನಗರೀಕರಣ, ಕೈಗಾರಿಕೀರಣಗಳಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳು ವಿಸ್ತೃತವಾದಂತೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜಡಧಾರ್ಮಿಕತೆ, ಜಾತೀಯತೆ, ಅಸಮಾನತೆಗಳು ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆಂದು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದರು. ಭಾರತ–ಚೀನಾ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಆಕ್ರಮಿತ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ 'ಬಂಜರು ಭೂಮಿ' ಎಂದು ಕರೆದು ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ 'ಭಾರತಾಂಬೆ'ಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬಲ್ಲಂಥ ನೆಹರೂ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದ ಹಾಗೂ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕಿಶನ್ ಪಟ್ನಾಯಕ್ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ."[೭೭] ಹೊಸ ಸಂವಿಧಾನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳೂ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕುಬಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಪಡೆಯುವ ಸಂಭ್ರಮ ಕೂಡ ನೆಹರೂ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಯಿತು. ಪಂಚವಾರ್ಷಿಕ ಯೋಜನೆಗಳ ಆರಂಭಿಕ ಉತ್ಸಾಹ ಕೂಡ ಜನತೆಯನ್ನು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕಾಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿತು. ೧೯೪೯ರಿಂದ ೧೯೬೦ರ ವರೆಗೆ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಇಳಿಗಾಲವಾಗಿವೆ.

೯. ಲಾಲಬಹದ್ದೂರ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಕಾಲ: ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳ ಕಾಲ

೧೯೬೪ರ ಒಂದೇ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಒಂದು ಸಾವಿರ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ನಡೆದು ಸುಮಾರು ಎರಡು ಸಾವಿರ ಜನ ಬಲಿಯಾದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಲಾಲಬಹದ್ದೂರ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರನ್ನೇ ಹೊಣೆ ಮಾಡಲಾಗದು. ಮೂರನೇ ಪಂಚವಾರ್ಷಿಕ ಯೋಜನೆಯ ಆರಂಭದಷ್ಟೊತ್ತಿಗೆ ನೆಹರೂ ಅವರ ಆಡಳಿತ ಭ್ರಮನಿರಸನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತ್ತು. ಪಂಚವಾರ್ಷಿಕ ಯೋಜನೆಗಳ ಲಾಭದ ಬಹುಪಾಲು ಭೂಮಾಲೀಕರು ಹಾಗೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹರಿದು ಹೋಗಿ ಬಡತನ, ನಿರುದ್ಯೋಗಗಳು ಉಲ್ಬಣಿಸುತ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಂಭ್ರಮ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿತ್ತು. ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳ ನಿಷೇಧ ತೆರವಾಗಿ ಅವು ಸಮಾಜದ ಮತೀಕರಣಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದ್ದವು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದ್ದವು. ನೆಹರೂ ಅವರು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಹಕ್ಕುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿವಹಿಸಿದ್ದರಾದರೂ ಕೋಮುವಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳು ಬೆಳೆಯಲಾರದಂಥ ತಳಮಟ್ಟದ ಆರ್ಥಿಕ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಸಂವಿಧಾನ ವಿಶೇಷ ಕಾನೂನು ರಚಿಸುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ್ದರೂ ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತರಾಗಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ವಿರೋಧ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ನೆಹರೂ ಅವರಿಗೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಲಾಲಬಹುದ್ದೂರ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಪ್ರಧಾನ ಮಂತ್ರಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ೬೦ರ ದಶಕದ ಮೊದಲ ವರ್ಷದಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಮಿತಿಮೀರಿದವು.

೧೦. ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯವರ ಮತೀಯ ರಾಜಕಾರಣ

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಮತೀಯವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದವರು ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯವರು. ಪಂಜಾಬ್‌ದಲ್ಲಿ ಅಖಾಲಿದಳವನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಲು ಸಿಖ್

ಉಗ್ರಗಾಮಿಗಳಿಗೆ ಬೆಂಬಲ ನೀಡಿದರು. ಅವರ ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಉಗ್ರರೂಪ ತಾಳಿದಾಗ ಬ್ಲ್ಯೂಸ್ಟಾರ್ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಸಿಖ್ ಧರ್ಮೀಯರ ಮತೀಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿದರು. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಭದ್ರತೆಗೆ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಿಂದ ಅಪಾಯವಿದೆಯೆಂಬ 'ಹಿಂದುತ್ವ'ದ ಪಾರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಕೋಮುವಾದಿಗಳಿಗೂ ಅಪ್ಯಾಯಮಾನರಾದರು. ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತುರ್ತುಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೇರಿ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಮೆರೆದರು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ಯಾವ ಹಂತವನ್ನು ತಲುಪಿತ್ತೆಂದರೆ ಇದರ ವಿರುದ್ಧ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳೂ ಕೋಮುವಾದಿಗಳೂ ಒಂದಾಗಿ ಹೋರಾಡುವಂಥ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿತು. ಇಂದಿರಾ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಜನಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದವು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವೇಕ ಕಳೆದುಹೋಯಿತು. ಕಾಶ್ಮೀರದ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಮತ್ತು ಜನಪರ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಇಂದಿರಾ ಕೋಮುವಾದಿ ಪಾರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮತರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಸಾಧು, ಸಂತರ, ಮಠಾಧೀಶರ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಪರ್ಕ ಪಡೆದದ್ದು ಇಂದಿರಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಾಂಡವವಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಲು ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಜರುಗಿಸಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಯಾವದೇ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ಜಾರಿ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯವರು ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದಿಗಳಿಗೂ ಪ್ರಿಯವಾದ ನಾಯಕಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಮಗ ಸಂಜಯಗಾಂಧಿಯವರ ಕಡ್ಡಾಯ ಸಂತಾನ ಹರಣ ಹಾಗೂ ಕೊಳಚೆ ಪ್ರದೇಶಗಳ ನಿರ್ಮೂಲನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಂತೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ವಿರೋಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಜನತಾದಳ ಸರಕಾರ ಉರುಳಿದ ಮೇಲೆ ಇಂದಿರಾ ಗಾಂಧಿಯವರು ಬಹುಮತ ಸರಕಾರ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಹಾಯವಾದದ್ದು ಅವರ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣ. ಅವರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಿದ ಮತೀಯ ರಾಜಕಾರಣ ಅವರನ್ನೇ ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಅವರು ಬಿಟ್ಟುಹೋದ ಕೋಮುವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. "ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿ ಅವರು ಭಾರತವನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಭಾಷಿಕ-ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮೂಹದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಂಡರು, ಪಾರಂಪರಿಕ ದಾರಿಯನ್ನು ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊರೆದ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿ ಜಮ್ಮು ಹಾಗೂ ದಿಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಅಸ್ತ್ರ ಬಳಸಿದರು. ಅದರಂತೆಯೇ ಆಸ್ಸಾಂನದಲ್ಲಿ ಮುಸಲ್ಮಾನ, ಬಂಗಾಳಿ, ಆದಿವಾಸಿ ಮುಂತಾದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಆಟವಾಡಿದರು."[೭೭]

೧೧. ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿ ಹತ್ಯೆ ಮತ್ತು ಸಿಖ್ ನರಮೇಧ: ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಹೊಸರೂಪ

ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯವರು ಮತೀಯ ವಾದಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾದರು. ಸುಮಾರು ಮೂರು ಸಾವಿರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಿಖ್ಖರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಾಯಿತು. ಒಂದು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಸಮುದಾಯದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮಾಡುವ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಇಡೀ

ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಹೊಣೆ ಮಾಡಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯ ಸಾಮೂಹಿಕ ಹಿಂಸೆಗಿಳಿವ ಕೋಮುವಾದದ ಹಳೆಯವರಸೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿತು. ಹಿಂದಿನ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಗಲಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮಾರಣ ಹೋಮದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದ ಸಿಖ್ ಸಮುದಾಯ ಹಿಂದೂ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಗೊಳಗಾಯಿತು. ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಅಧಿಕಾರರೂಢ ಪಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಸರಕಾರಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ ಇಲ್ಲವೇ ಮೌನ ಸಮ್ಮತಿ ಸೂಚಿಸಿದ ಮೊದಲ ಸಾಮೂಹಿಕ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡದ ಘಟನೆ ಇದು. ಧಾರ್ಮಿಕ–ಹಿಂಸೆಯ ಹೊಸ ಅಧ್ಯಾಯ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಸಮಾಜಘಾತುಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಪರಾಧಿ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಲಾಭಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಒಂದು ಮೂರ್ತರೂಪವನ್ನುತಾಳಿತು. ಪ್ರಧಾನಿ ರಾಜೀವಗಾಂಧಿಯವರು 'ದೊಡ್ಡ ಆಲದ ಮರ ಒಂದು ಉರುಳಿದಾಗ ಭೂಮಿ ನಡುಗುವದು ಸಹಜ' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೀಡಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೂಲಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದರು.

೧೨. ರಾಜೀವ್‌ಗಾಂಧಿಯವರ ಮತೀಯ ತುಷ್ಟೀಕರಣ ನೀತಿ: ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಹೊಸ ಅಧ್ಯಾಯ

ಇಂದಿರಾ ಹತ್ಯೆಯ ನಂತರದ ಸಿಖ್ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡವನ್ನು ತಣ್ಣಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡ ರಾಜೀವ್‌ಗಾಂಧಿ ಧಾರ್ಮಿಕ–ಹಿಂಸೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರು. ೮೦ರ ದಶಕದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಅವರು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಕೆಲವು ಬಾಲಿಶ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಬಲಾಢ್ಯವಾಗಲು ಕಾರಣವಾದವು. ವಿಚ್ಛೇದಿತ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳೆ ಶಹಾಬಾನೋಗೆ ಜೀವನಾಂಶ ನೀಡಬೇಕೆಂದು ಸುಪ್ರೀಂ ಕೋರ್ಟು ತೀರ್ಪು ನೀಡಿತ್ತು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತಾಂಧರು ಈ ತೀರ್ಪನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಗಲಭೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳನ್ನು ತುಷ್ಟೀಕರಿಸಲು ರಾಜೀವ್‌ಗಾಂಧಿ ಸರಕಾರ ಹೊಸ ಶಾಸನವನ್ನೇ ರೂಪಿಸಿ ತೀರ್ಪನ್ನು ಅನೂರ್ಜಿತಗೊಳಿಸಿತು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಓಟ್‌ಬ್ಯಾಂಕ್ ಮೇಲೆ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ರಾಜೀವ್‌ಗಾಂಧಿ ದೊಡ್ಡ ತಪ್ಪನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸರಕಾರದ ಮುಸ್ಲಿಂ ತುಷ್ಟೀಕರಣ ನೀತಿ ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದಿಗಳನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿತ್ತು. ಹಿಂದೂ ಓಟ್‌ಬ್ಯಾಂಕ್ ಕೈತಪ್ಪಬಹುದೆಂಬ ಚಿಂತೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜೀವ್‌ಗಾಂಧಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಘೋರ ಅಪರಾಧವನ್ನೇ ಮಾಡಿದರು. ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿಯ ಬಾಗಿಲು ತೆಗೆಸಿ ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದಿಗಳನ್ನು ಸಂತೈಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಹಿಂದುತ್ವ ಒಂದು ಬಲಾಢ್ಯ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲು ಅವಕಾಶ ಒದಗಿಸಿದರು. ೧೯೮೯ರ ಲೋಕಸಭಾ ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ರಾಮರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಾಗಿ ಸ್ವತಃ ರಾಜೀವಗಾಂಧಿ ಘೋಷಿಸಿದರು. ಅವರ ಆಡಳಿತಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ದೂರದರ್ಶನದ ಮೂಲಕ ಹಿಂದೂ ಪುರಾಣಗಳ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯಪರ ಕಥನಗಳು ಪ್ರಸಾರವಾದವು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ 'ಸಟಾನಿಕ್ ವರ್ಸಸ್'ದಂಥ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುಗೋಲು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಿದರು. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಭ್ರಮೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ್ದ ರಾಜೀವಗಾಂಧಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕೋಮುವಾದೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬಿರುಸಾಗಿಯೇ ನಡೆಯಿತು.

೧೩. ಭಾರತ-ಚೀನಾ, ಭಾರತ-ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಯುದ್ಧಗಳು ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ

ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ, ರಾಷ್ಟ್ರವಾದ, ಕೋಮುವಾದ, ಮೂಲಭೂತವಾದ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸೆಯ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಎದುರಿಸುವ ಯುದ್ಧಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಹಾಗೂ ಭಾರತಗಳಿಗೆ ಯುದ್ಧ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿದ ಅಮೇರಿಕಾ, ರಷಿಯಾ-ಭಾರತ ಹಾಗೂ ಪಾಕಿಸ್ತಾನಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಯುದ್ಧ ಆ ಮೂಲಕ ಭಾರತ ಪಾಕಿಸ್ತಾನಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ಕಿ ಹರಿಯುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಹಾಗೂ ಉದ್ದೀಪನಗೊಳ್ಳುವ ಕೋಮುವಾದ-ಹೆದರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲವಾಗುವ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಹಿಂಸೆ... ಇದೊಂದು ವಿಷವರ್ತುಲ. ವಸಾಹತೋತ್ತರದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದ ಮೊದಲ ಯುದ್ಧವೆಂದರೆ ಭಾರತ ಚೀನಾ ಯುದ್ಧ (೧೯೬೨). ದೇಶಪ್ರೇಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬಲಪಂಥೀಯ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಒಗ್ಗಟ್ಟಾಗಲು ಮತ್ತು ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತಗೊಳ್ಳಲು ಒಂದು ಅವಕಾಶವಾಯಿತು. ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಚೀನಾದ ಗೆಲುವಿಗೆ ಹಾರೈಸಿದ್ದರಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಸಂಶಯದಿಂದ ನೋಡುವಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮತೀಯವಾದ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸಿದ್ದ ನೆಹರೂ ಸರಕಾರವನ್ನು 'ಹೇಡಿ' ಎಂದು ಪ್ರಚಾರಮಾಡಲು ಮತ್ತು ಶೂರತನದ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹರಡಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿನೀತಿ, ಅಲಿಪ್ತನೀತಿ, ಶೀತಲ ಸಮರಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ, ಅಹಿಂಸಾ ನೀತಿ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ನೀತಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಕೆಗಾದರೂ ಆದರ್ಶವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದ ಆಗಿನ ಸರಕಾರದ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ನೀತಿ ಅವಹೇಳನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ೧೯೬೫ ಮತ್ತು ೧೯೭೧ರಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಪಾಕ್ ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧ ತೀವ್ರ ಉದ್ವಿಗ್ನತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿತ್ತು. ಸ್ಥಳೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮರ ವಿರುದ್ಧ ದ್ವೇಷದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತಲು ಕೋಮುವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಾಯಿತು. ಭಾರತ ಮತ್ತು ಪಾಕಿಸ್ತಾನಗಳ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಸದಾ ಯುದ್ಧದ ಆತಂಕದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಚಿತ್ರಣ ನೀಡುತ್ತ ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ.

೧೪. ಉರ್ದು - ಹಿಂದೀ ಭಾಷೆಗಳ ಮತೀಕರಣ : ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಛಿದ್ರೀಕರಣ

ಭಾಷಿಕ ಸಂಕರಶೀಲತೆಯನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ಜೋಡಿಸಿ ಮತೀಯ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಪರ್ಶಿಯನ್ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಕಿತ್ತು ಹಾಕುವ ಹಾಗೂ ಸಂಯುಕ್ತ ಪ್ರಾಂತಗಳ ನ್ಯಾಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾಗರಿ ಲಿಪಿಯನ್ನು ಬಳಕೆಗೆ ತರುವ ಮೂಲಕ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿತ್ತು. ಅರ್ಧ ಶತಮಾನದ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಘಟನೆಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿ ಕೋಮುವಾರು ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗ್‌ನಂಥ ಮತೀಯ ಸಂಘಟನೆಯು ಹುಟ್ಟಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡುವಂಥ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ್ದವು.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜನೀತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ನಡೆದ ಭಾಷಿಕ ವಲಸೆಯು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದ್ದು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಛಿದ್ರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಪರ್ಶಿಯನ್, ಪ್ರಾಕೃತ, ಖರಿಬೋಲಿ ಮೊದಲಾದ ಭಾಷೆಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಭಾಷಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕರಶೀಲತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಹಿಂದೂ - ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸಾರ್ಥಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಉರ್ದು ಭಾಷೆಯು ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶ, ಬಿಹಾರ, ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶ, ದೆಹಲಿ, ಕಾಶ್ಮೀರ, ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶ ಮೊದಲಾದ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾತೀತವಾಗಿ ಜನಭಾಷೆಯಾಗಿತ್ತು. ಭಾಷಾ ಬಳಕೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ, ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮ, ಮೊದಲಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಐಕ್ಯತೆಯ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮೂಲದ ಜನಗಣತಿ ಎಂಬ ಕೋಮುವಾದಿ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯು ದೇಶದೊಳಗಿರುವ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಗಡಿ ದಾಟಿಸಿತು. ಏಜಾಜ್ ಅಹ್ಮದ್ ಅವರು ೧೯೪೭ರ ದೇಶ ವಿಭಜನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಆರಂಭವಾದ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆ ೬೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ೧೯೬೫ರ ಭಾರತ – ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಯುದ್ಧದ ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಗೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. "೧೯೫೧ ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ೬೦ ಲಕ್ಷ ಜನ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನಿಯನ್ನು, ೨೧ ಲಕ್ಷ ಜನ ಉರ್ದುವನ್ನೂ, ತಮ್ಮ ಮಾತೃ ಭಾಷೆಯೆಂದು ನಮೂದಿಸಿದರು. ಆದರೆ ೧೯೬೧ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕೇವಲ ೧ ಲಕ್ಷ ಜನ ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನಿಯನ್ನು ೫೩ ಲಕ್ಷ ಜನ ಉರ್ದುವನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಾತೃ ಭಾಷೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಿ ಕೊಂಡರು. ನಗರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ೧೯೬೧ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಒಂದು ನರ ಪಿಳ್ಳೆಯೂ ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಭಾಷೆಯೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ತಯಾರಿರಲಿಲ್ಲ."[೭೮] ಹಿಂದಿ – ಹಿಂದೂ, ಉರ್ದು - ಮುಸ್ಲಿಂ ಎಂಬ ವಿಂಗಡನೆ ಹಾಗೂ ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕೊಂಡಿಯಾಗಿದ್ದ ಹಿಂದೂಸ್ತಾನಿಯ ನಾಶ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂರ ನಡುವೆ ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ ನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನ ಅನುಸಂಧಾನದ ಭಾಗವಾಗಿ ರೂಪ ತಾಳಿದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ದಯವಾಗಿ ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಾಕಿತು. ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೋಭೆ, ತಬ್ಬಲಿತನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು. ಆದರೆ ಇಂದಿಗೂ ಉರ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಭೌಗೋಳಿಕ ಗಡಿಗಳನ್ನು ದಾಟುವ ಆಯಾಮವನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಬದುಕಿನ ಶೋಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ.

೧೫. ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಾರಣಗಳು

ಭಾರತ ಸರಕಾರವೇ ನೀಡಿದ ಮಾಹಿತಿಯಂತೆ ೧೯೬೮ ರಿಂದ ೧೯೮೦ರವರೆಗೆ ३೯४೯ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಸತ್ತವರ ಸಂಖ್ಯೆ ೨೨೪೯. ಹಿಂದೂಗಳು ೫೩೦ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂರು ೧೫೯೮. "ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ರಾಜ್ಯದ ವರ್ತನೆ, ದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಕಾಸದ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಇವುಗಳ ಪ್ರಭಾವ, ಚುನಾವಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿ ಸಂಘಟಿತ ಮಾಫಿಯಾಗಳ ಉದಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಹಲವಾರು ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ

ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ."[೭೯] ಮುಸ್ಲಿಮರೇ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಾರೆ, ಹಿಂದೂಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಾಯುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಗ್ರಹವನ್ನು ಬಿತ್ತಲಾಗಿದ್ದು ಮುಸ್ಲಿಮರ ರಾಕ್ಷಸೀಕರಣ, ಹಿಂದೂಗಳ ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮಾರಣಹೋಮ ಹಾಗೂ ಬಡ ಹಿಂದೂಗಳ ಸಾವು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿರುವ ಪೋಲೀಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸದಾ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಪರವೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ವಿರೋಧಿಯೂ ಆಗಿರುವದು. ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ನಡೆದಾಗ ಪೋಲೀಸು ಆಕ್ರಮಣಗಳು ತಪ್ಪಿಸ್ತರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವದಕ್ಕಿಂತ 'ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು ಕ್ರಿಮಿನಲ್'ಗಳೆಂಬ ಪೂರ್ವಗ್ರಹದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ವೈರುಧ್ಯ, ಅನನ್ಯತೆಯ ರಕ್ಷಣೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ದ್ವೇಷಗಳಿಗಾಗಿ ಗಲಭೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಕೋಮು ಗಲಭೆಗಳು ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಡೆಯುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಆ ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ದೊಡ್ಡ ಹಿಂಸೆ ನಡೆಯುವಂಥ ಉದ್ವಿಗ್ನದ, ಕ್ಷೋಭೆಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕೋಮುವಾದಿ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಿರುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದ ಹತ್ಯೆಗಳೇ. ಈ ಹತ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಾಲಾಳುಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಬಡ ಹಿಂದೂಗಳೂ ಸಾಯುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರಾಮ ಪಂಚಾಯಿತಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಲೋಕಸಭೆಯವರೆಗೆ ನಡೆವ ಚುನಾವಣೆಗಳು ಪಕ್ಷಾತೀತವಾಗಿ ಮತೀಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಕೆರಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹಿಂದೂ ಮುಸಲ್ಮಾನ ಆರ್ಥಿಕ ಪೈಪೋಟಿ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಸಂಭವಿಸಿವೆ. ಕೊಳಚೆ ಪ್ರದೇಶಗಳ್ನು ಒಕ್ಕಲೆಬ್ಬಿಸುವ ಭೂ ಮಾಫಿಯಾಗಳು, ಕಟ್ಟಡ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಫಿಯಾಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಶಾಮೀಲಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತವೇ ಇರಲಿ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತವೇ ಇರಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ದ್ವೇಷದ ಸಂಬಂಧದ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಜಾಗೃತೆಯಿಂದ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತವೆ.

೧೬. ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದದ ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು

ಕೋಮುವಾದ ಒಂದು ಪಕ್ಕಾ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆ. ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಸಿಗಲಿ, ಬಿಡಲಿ, ಗಲಭೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಇರಲಿ, ಶಾಂತಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಇರಲಿ, ತಣ್ಣಗೆ ನೆಲ ಹಿಡಿದು ತನ್ನ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿರುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪಕ್ಷಾತೀತವಾಗಿ ತನ್ನ ಅಜೆಂಡಾಗಳನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೂಲಕ ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಯವಾದ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೆಣೆಯುತ್ತ ಬಂದಿದೆ.

ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇಶಾದ್ಯಂತ ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾದಾಗ ೧೯೪೭ ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೩ರಂದು ಹಿಂದೂಗಳ ಒಂದು ಗುಂಪು ಬಾಬರಿ ಮಸೀದಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಮುಖ್ಯ ಗುಮ್ಮಟದ ಕೆಳಗೆ ರಾಮನ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿತು. ಉದ್ವಿಗ್ನತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಮ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ನೆಹರೂ ಭಾರತದ ಪ್ರಧಾನಿಯಾಗಿದ್ದರು.

ಧಾರ್ಮಿಕ–ಗಾಂಧಿ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವ ಪಣಕ್ಕಿಟ್ಟು, ಹೋರಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಫೈಜಾಬಾದ್ ಹೈಕೋರ್ಟು ಇದ್ದ ಸ್ಥಿತಿ ಕಾಪಾಡುವ ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡಿತು. ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸರ್ವರ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಸದ್ದಿಲ್ಲದೇ ಆಕ್ರಮಣಗಳು ನಡೆದು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಕೋಮುವಾದ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಭವಿಷ್ಯದ್ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಅಡಿಗಲ್ಲು ಹಾಕಿತು. ವಿವಾದಿತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕೋಮುವಾದೀಕರಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಳಸುವ ಚಿಂತನೆ ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತರೂಪ ತಾಳಿತು.

೧೯೪೯ ಜುಲೈ ೨ ರಂದು ಕೋಮುವಾದಿ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಮೇಲಿನ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಸರಕಾರ ಹಿಂತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು. ಆಗ 'ಆರ್ಗನೈಸರ್', 'ಪಾಂಚಜನ್ಯ' ಎಂಬ ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನೂ 'ಹಿಂದೂಸ್ತಾನ ಸಮಾಚಾರ' ಎಂಬ ಸುದ್ದಿ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ 'ಗೋಹತ್ಯಾ ನಿಷೇಧ' ಹಾಗೂ 'ಮುಸ್ಲಿಂರ ಭಾರತೀಕರಣದಂಥ ಮತೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಿರಿಸಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಉದಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗವನ್ನು ತಲುಪಲು ಆರಂಭಿಸಿತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಧಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಜನತೆಯನ್ನು ತಲುಪುವ ಬಲವಾದ ತಂತ್ರವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

೧೯೫೦ ಜನೇವರಿ ೨೬ರಂದು ಭಾರತಕ್ಕೊಂದು ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ಸಂವಿಧಾನ ಅಂಗೀಕಾರವಾಯಿತು. ಹಿಂದಿನ ದಿನ ಶಂಕರ ಸುಬ್ಬ ಅಯ್ಯರ್ ಎಂಬ ನಿವೃತ್ತ ನ್ಯಾಯವಾದಿಗಳು ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ 'ಮನುಸ್ಮೃತಿ'ಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು. 'ಆರ್ಗನೈಸರ್' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಮನುಪ್ರಣೀತ ಕಾಯಿದೆ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲು ಒತ್ತಾಯಿಸಿ ಬರೆಯಲಾಯಿತು. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಸಂವಿಧಾನ ವಿರೋಧಿ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ಸಂವಿಧಾನದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ.

೧೯೫೧ರಲ್ಲಿ ಜನಸಂಘ ಆರಂಭವಾದದ್ದೇ ಈ ತತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ. ಸೌಹಾರ್ದತೆ, ಜಾತ್ಯಾತೀತತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತ ಬೆಳೆದವು. ೧೯೭೧ರವರೆಗೂ ಅದು ಗಳಿಸಿದ ಲೋಕಸಭಾ ವಿಧಾನಸಭಾ ಸ್ಥಾನ ಹಾಗೂ ಮತದಾನದ ಪ್ರಮಾಣ ತುಂಬ ಕಡಿಮೆ. ಇದು ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಜಾತ್ಯಾತೀತತೆ, ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಾದಿ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಸಂದ ಜಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಪಂಜಾಬ, ಹರಿಯಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನೊಂದಿಗೆ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಸರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು, ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಆ ಜಯವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಗಾಂಧಿ ಕೊಲೆಯ ಆರೋಪ ಕೋಮುವಾದಿಗಳಿಗೆ ಯಾವ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದರೂ ಒಂದು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಗೌರವಾನ್ವಿತ ಆಯಾಮವನ್ನ ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಅಡ್ಡಗೋಡೆಯಾಗಿತ್ತು. ಇಂದಿರಾ ಗಾಂಧಿಯವರ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಹಾಗೂ ಬ್ರಷ್ಟ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದರ ಮೂಲಕ ಜಯಪ್ರಕಾಶ ನಾರಾಯಣರು

ಆ ಗೋಡೆಯನ್ನು ಕೆಡವಿದರು. ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಭೂಗತ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಗತಿಪರ ಸಂಘಟನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಮಧ್ವರಾಯ ಎಂಬ ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ಕಾರ್ಯಕರ್ತರೊಂದಿಗೆ ಕೆಲಸಮಾಡಿದ ಅನುಭವವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಜನತಾ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜನಸಂಘ ವಿಲೀನವಾಗುವದರ ಮೂಲಕ ಮೊಲದ ಬಾರಿಗೆ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆದು ಆಳುವವರ್ಗವಾಗುವ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಆರ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಸದಸ್ಯತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ಜನತಾ ಪಕ್ಷ ಕೇಳಿದಾಗ ಜನತಾಪಕ್ಷದ ಸದಸ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲಾಯಿತು. ಒಂದು ಪ್ರಗತಿಪರ ರಾಜಕೀಯ ವೇದಿಕೆ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ೧೯೮೦ರಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಜನತಾ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದರೊಂದಿಗೆ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ ಸಂಘಟನೆಯ ಹೊಸ ಪರ್ವ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ೧೯೮೦ರಲ್ಲಿ ಲೋಕಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದದ್ದು ಕೇವಲ ೨ ಸ್ಥಾನ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗಗಳನ್ನು ತುಷ್ಟೀಕರಿಸುವ ಚಿಂತನೆಗೆ ಚಾಲನೆ ದೊರೆಯಿತು. ೧೯೮೧ರಲ್ಲಿ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗಿ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಮೀನಾಕ್ಷಿಪುರಂ ದಲಿತರು ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಒತ್ತಾಯದ ಮತಾಂತರದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಗದ್ದಲ ಎಬ್ಬಿಸಲಾಯಿತು. 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮರಸ ಮಂಚವನ್ನು' ಆರಂಭಿಸಿ ದಲಿತರನ್ನು ಸೆಳೆಯಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಯಿತು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ ಅವರನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರನಾಯಕರೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಭಾವಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಯಿತು. ಜೆ.ಪಿ. ಚಳುವಳಿಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನಿವಾಸಿ ಭಾರತೀಯ ನಿವಾಸಿಗಳ ಸಂಪರ್ಕ ಬಂದು ಅವರ ಹಣಕಾಸಿನ ನೆರವಿನಿಂದ ವಿಶ್ವ ಹಿಂದೂ ಪರಿಷತ್ತನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಸಾಧು-ಸಂತರ ಮಠಾಧೀಶರುಗಳನ್ನು ಸೆಳೆಯಲಾಯಿತು. ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ರಾಮಶಿಲಾನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ದಲಿತನೊಬ್ಬನನ್ನು ಆವ್ಹಾನಿಸಲಾಯಿತು. ಶಾಬಾನು ಪ್ರಕರಣ, ರಾಮಜನ್ಮಭೂಮಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ರಾಜೀವ್ ಗಾಂಧಿಯವರ ಬಾಲಿಶ ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ದೈತ್ಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಮೀಸಲಾತಿ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಲೇ ಮಂಡಲ ವರದಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ನಾಟಕವಾಡಿತು. ೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಉದಯವಾದ ಮಧ್ಯಮ ರೈತರ ಪ್ರಬಲ ಗುಂಪಿನ ಶೂದ್ರ ರಾಜಕಾರಣ ಬಲಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದಂತೆ ದಲಿತ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ, ಓಲೈಕೆ ಹೆಚ್ಚಿತು. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಿಗಾಗಿ 'ಆದಿವಾಸಿ ಕಲ್ಯಾಣ ಯೋಜನೆ'ಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಮರುಮತಾಂತರಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ೮೦ರ ದಶಕದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ರಾಮಮಂದಿರ ಚಳುವಳಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಆನೆಯ ಬಲವನ್ನು ನೀಡಿತು. ಶೂದ್ರ, ದಲಿತರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಇಡೀ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಉದ್ರೇಕಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬಿರುಸಾಗಿ ಸಾಗಿತು. ರಥಯಾತ್ರೆಗಳು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಆಸ್ತಿಪಾಸ್ತಿ, ಜೀವ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡುತ್ತ ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಉನ್ಮಾದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವು. ಒಂದೆಡೆ ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿ ನಾಶದ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಯೂ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಮಂಡಲ್ ವರದಿಯ ಅನುಷ್ಠಾನದ ಲಕ್ಷವನ್ನು ಮತೀಯ ಭಾವವೇಶಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸುವ ಕೆಲಸವೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಡೆಯಿತು. ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿ

ನಾಶದ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರದ ಹೊಸ್ತಿಲಿಗೆ ಕೋಮುವಾದಿ ಪಕ್ಷಗಳು ಬರಲು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

೧೭. ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಬೆಳವಣಿಗೆ

ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳು ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೌಲಾನ ಮೌದೂದಿ ಸಮೇತ ಜಮಾತೆ-ಇಸ್ಲಾಮಿಯಾ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಪಾಕಿಸ್ತಾನಕ್ಕೆ ಹೋದವು. ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಯ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ೧೯೪೮ರಲ್ಲಿ ಮೌಲಾನಾ ಅಬುಲ್ ಲೈಸ್ ಇಸ್ಲಾಹಿಯವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಜಮಾತೆ-ಎ-ಇಸ್ಲಾಮಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪುನರ್‌ರಚಿತವಾಯಿತು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದ ಒಕ್ಕಟ್ಟು, ಹಿಂದೂ ವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ತಂದಿತು. ವಹಾಬಿ ಅಂದೋಲನ, ಅಖಿಲ ಇಸ್ಲಾಮದಂಥ ಅಂತರ್‌ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವದದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದವು. ಅರಬ್ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಅಂತರ್‌ಕಲಹಗಳೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಆಕ್ರಮಣಗಳೂ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಗೆ ತುತ್ತಾದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಭಾರತೀಯ ಬಡ ಅಶಿಕ್ಷಿತ ಮುಸಲ್ಮಾನ ಸಮುದಾಯ ಧರ್ಮಗುರುಗಳ ಫತ್ವಾಗಳ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಶಾಹಿ ಇಮಾಮ್ ಮತ್ತು ಉಲೇಮಾಗಳು ಭಾರತದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣರಾದರು. ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ತಮ್ಮ ಮತ ಬ್ಯಾಂಕ್ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಈ ಉಲೇಮಾಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದರು. ೧೯೭೭ರ ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಜನತಾ ಪಕ್ಷದ ಧುರೀಣರಾಗಿದ್ದ ಅಟಲ್ ಬಿಹಾರಿ ವಾಜಪೇಯಿಯವರು ದೇಹಲಿ ಜುಮ್ಮಾ ಮಸೀದಿಯ ಶಾಹಿ ಇಮಾಮರನ್ನ ಭೇಟ್ಟಿ ಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮತ ನೀಡುವಂತೆ ಸಮುದಾಯದವರಿಗೆ ಫತ್ವಾ ನೀಡುವಂತೆ ವಿನಂತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಬಹುದು. ಉಲೇಮಾಗಳು ಸಮಸ್ತ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಂತೆ ತೋರಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಸ್ಲಿಮರೆಲ್ಲ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳೆಂಬಂಥ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಕೆಲವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾನೂನು ಎಷ್ಟೇ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಹಠಮಾರಿತನವನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಿದೆ. ಶಹಾಬಾನು ಪ್ರಕರಣವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಹಾಗೆಯೇ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥ, ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕವಾದ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ದಮನಿಸುತ್ತದೆ. 'ಸಟನಿಕ್ ವರ್ಸಿಸ್'ದಂಥ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುಗೋಲು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡ ಹೇರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧ ಕಾಶ್ಮೀರವನ್ನು ಅಮೇರಿಕಾ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಅಲ್‌ಖೈದಾದ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಭಯೋತ್ಪಾದಕರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಗೆ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿಯಾಯಿತು. ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬಲಿಯಾಗುವ ಜೆಹಾದ್‌ದಂಥ ಮತಾಂಧ ಹೋರಾಟಗಳು ಆರಂಭವಾದವು.

೩. ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟ : (೧೯೯೧ ರಿಂದ ಮುಂದೆ)

೧೯೯೦-೯೧ ರಲ್ಲಿ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಜಾಗತೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಭಾರತದ ಬದುಕು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮೈ ಹೊರಳಿಸಿತು. ೧೯೫೦ ರಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಸಮಾಜವಾದಿ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಆದರ್ಶವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಹಲವಾರು ಅಡೆತಡೆಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮಿಶ್ರ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯಗಳ ಸಬಲೀಕರಣ, ನಿಯಂತ್ರಿತ ಖಾಸಗೀಕರಣ, ಮೀಸಲಾತಿ, ಸಮಾಜ ಕಲ್ಯಾಣ ಯೋಜನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತೀರ್ಮಾನಿಸುವ ದೇಶೀ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರೋತ್ತರದ ಮೂರು ಮೂರೂವರೆ ದಶಕಗಳವರೆಗೂ ಭಾರತವನ್ನು ಎಲ್ಲ ಮಿತಿಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಸಮಾಜವಾದಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಆದರ್ಶದಿಂದ ಹೊರಗೆ ತಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಒಪ್ಪಂದದ ಮೂಲಕ ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಭಾರತವನ್ನು ತಿರುಗಿಸಲಾಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಹೊರಗಿನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅಂತರ್‌ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬ್ಯಾಂಕ್‌ರ್‌ಗಳು, ಕಾರ್ಪೋರೇಟ್ ಕಂಪನಿಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಒಳಗಿನ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತ ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳನ್ನು ಅಪ್ರಸ್ತುತಗೊಳಿಸಿ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನೇ ಪ್ರಸ್ತುತಗೊಳಿಸಿದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದ ವ್ಯಾಪಾರೀ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಬಲವಾದ ಸಮಸ್ತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ, ಕೃಷಿ, ಬೌದ್ಧಿಕತೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮರಾಕ್ಷಸನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಕ್ರಮಿಸಿದ ಹೊಸ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಸಾಲ ನೀಡಿ ಅಧೀನತೆಗೊಳಪಡಿಸಿ, ಅಧಿನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. ಖಾಸಗೀಕರಣ ಅದರ ಮಂತ್ರ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯವನ್ನು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಜನತಾ ಕಲ್ಯಾಣ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ತಡೆಯಲಾಯಿತು. ಜನಪರ ಸಬ್ಸಿಡಿಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರ್ಶ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆಯಾದರೂ ಜೀವಂತವಿದ್ದ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಸಮಾಜವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮರೆಸಲಾಯಿತು. ಇವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಧರ್ಮ ನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಹಲ್ಲೆಗೀಡಾಯಿತು. ಮತಾಂಧ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಚಾಲನೆ ದೊರೆಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ದೇಶ ವಿಭಜನೆಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭೀಕರವಾದ ಹಿಂಸಾಕಾಂಡ ಸಾಧ್ಯವಾದವು. ೯೦ ರ ನಂತರದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತ ಈ ಕಾಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ೮೦ ರ ದಶಕದ ರಾಜಕಾರಣ : ಭವಿಷ್ಯದ ಉದಾರವಾದೀ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದೀ ಸಂಕರ ರಾಜಕೀಯದ ಬೀಜಾಂಕುರ

ಇಂದಿರಾ ಹತ್ಯೆಯ ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನಮಂತ್ರಿಯಾದ ರಾಜೀವ್‌ಗಾಂಧಿ ೨೧ನೇ ಶತಮಾನದ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತ ವಿಶ್ವಬ್ಯಾಂಕ್ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದರು. ಅವರ ಹೊಸ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿ ಬಂಡವಾಳಿಗರ ಪರವಾಗಿತ್ತು. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಕಡಿತಗೊಳಿಸಿ ಖಾಸಗೀ ವಲಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸಿದರು. ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿದೇಶಿ ಸಾಲಕ್ಕೆ ದೇಶವನ್ನು ನೂಕಿದರು.

ಬಡವರ ಬಗ್ಗೆ ಕಣ್ಣೀರು ಸುರಿಸುತ್ತ ಉದಾರೀಕರಣದಿಂದ ಔದ್ಯಮಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಾಧಿಸುವ ದ್ವಿಮುಖ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಇದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಂದ ಜನತೆಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಿರುಗಿಸಲು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು. ಶಾಬಾನು ಪ್ರಕರಣ, ರಾಮಜನ್ಮಭೂಮಿಯ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆಸಿದ್ದು, ಶಿಲಾನ್ಯಾಸ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದು ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳನ್ನು ತುಷ್ಟೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಸಂಘ ಪರಿವಾರದ ರಥಯಾತ್ರೆಗಳ ಯುಗಕ್ಕೆ ದೇಶವನ್ನು ಹದಗೊಳಿಸಿದರು. ರಾಮಜನ್ಮಭೂಮಿ ಚಳುವಳಿ ಒಂದು ಮೂರ್ತ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿ ದೇಶವನ್ನು ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ತಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಪ್ರೇರಕವಾದವು. ೯೧ ರ ವಿಶ್ವ ವಾಣಿಜ್ಯ ಸಂಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗಿನ ಒಪ್ಪಂದ ಹಾಗೂ ೯೨ ರ ಬಾಬರಿ ಮಸೀದಿ ನಾಶದ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಬೀಜಗಳು ಅಂಕುರಿಸಿದವು. ದೇಶವನ್ನು ಕೋಮುಭಾವನೆಗೆ ತಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮತ್ತು ಬಿಜೆಪಿ ಸಮಾನ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎರಡೂ ಪಕ್ಷಗಳು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಭೂಮಾಲಿಕರ ಆರ್ಥಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು.

೨. ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿ ನಾಶ : ಉರುಳಿದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಕಟ್ಟಡ

ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಶತಮಾನಗಳ ಇತಿಹಾಸವಿತ್ತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಒಡೆದಾಳುವ ರಾಜಕಾರಣ, ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಮತೀಯ ರಾಜಕಾರಣಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಭಾರತದ ಹಿಂದೂ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿತ್ತು. ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆಗಮನ ಹಾಗೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್, ಬಿಜೆಪಿಗಳ ಮೃದು ಹಾಗೂ ಉಗ್ರ ಕೋಮುವಾದೀ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಒಂದುಗೂಡಿ ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದವು. ಶತಮಾನಗಳ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ಉರುಳಿಸಿದವು. ಮಸೀದಿ ಉರುಳಿದ್ದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅಧ್ವಾನಿಯವರು ನಡೆಸಿದ ರಥಯಾತ್ರೆಯು ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ವಿರುದ್ಧ ಎತ್ತಿಕಟ್ಟಿ ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಿವೇಕವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿತ್ತು. "ರಥಯಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆ ಅಧ್ವಾನಿಯವರಿಗೆ ರಕ್ತ ತುಂಬಿದ ಬಿಂದಿಗೆಯನ್ನು ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ನೀಡಲಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಹಿಂದೂ ರಕ್ತವೋ, ಮುಸ್ಲಿಂ ರಕ್ತವೋ ಅಧ್ವಾನಿಯವರ ರಕ್ತಪಿಪಾಸು ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಂಕೇತವಿರಲಾರದು."[೮೦] ರಥಯಾತ್ರೆ ನಡೆದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ಮುಸಲ್ಮಾನರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಾಯಿತು. ಅವರ ಆಸ್ತಿ ಪಾಸ್ತಿಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ದೇಶ ವಿಭಜನೆಯ ನಂತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಮುಸಲ್ಮಾನರಿಗೆ ಇದು ಅತಿ ದೊಡ್ಡ ಆಘಾತವಾಗಿತ್ತು. ಮಧುಲಿಮೆಯೆ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ಡಿಸೆಂಬರ್ ೬, ೧೯೯೨ ರಂದು ಅಯೋಧ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಘಟನೆಗಳು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾಸಘಾತಕ ಘಟನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅವು ಸಂವಿಧಾನಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಇನ್ನಿಲ್ಲವಾದ ಖುಲ್ಲಂ ಖುಲ್ಲಾ ಸವಾಲಾಗಿದೆ. ಮಸೀದಿ ಧ್ವಂಸ ವಿಶ್ವಾಸ ದ್ರೋಹದ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ."[೮೧] ಮಸೀದಿ ನೆಲಕ್ಕುರುಳುವಾಗ ಭಾರತದ ಪ್ರಧಾನಮಂತ್ರಿ

ಪಿ.ವಿ. ನರಸಿಂಹರಾವ್ ಅವರು ಮಲಗಿದ್ದರು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ನಿಲುವಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ತೋರಿಸುತ್ತ ಬಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ಇದು ಸಮರ್ಥ ರೂಪಕ. ಈ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ಮುಸ್ಲಿಮರು ತೋರಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಸಹನಶೀಲತೆ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿತ್ತು. ದೇಶದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯ ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ಉನ್ಮತ್ತ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಸಹಿಸಿದ ಮೌನದಲ್ಲಿಯ ಆಕ್ರಂದನಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಗಳಿರಲಿಲ್ಲ.

೩. ರಾಜಕೀಯ ಧ್ರುವೀಕರಣ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ

೯೦ ರ ದಶಕದ ಹಾಗೂ ನಂತರದ ರಾಜಕೀಯ ಧ್ರುವೀಕರಣ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಲು ಸೂಕ್ತ ವೇದಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ರಾಜೀವ್‌ಗಾಂಧಿ ಸರಕಾರದ ಆರ್ಥಿಕ–ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳು ಹಾಗೂ ಮತೀಯ ಹೆಜ್ಜೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಜನ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗೆ ಬಹುಮತ ನೀಡಲಿಲ್ಲ. ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ವಿರೋಧಿ ಅಲೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ವಿ.ಪಿ.ಸಿಂಗ್ ಅವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾದ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಸರಕಾರದ ಕಟ್ಟಾ ತಾತ್ವಿಕ ವಿರೋಧಿಗಳಾದ ಬಿಜೆಪಿ ಮತ್ತು ಎಡಪಕ್ಷಗಳು ಕೂಡಿಯೇ ಬಾಹ್ಯ ಬೆಂಬಲ ನೀಡಿದವು. ಸಮಾಜವಾದಿ ನೆಲೆಯ ಜನತಾದಳ ಹಾಗೂ ಇತರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪಕ್ಷಗಳಿಗಾಗಲೀ, ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ ಪಕ್ಷಗಳಿಗಾಗಲೀ, ಬಿಜೆಪಿಯಂಥ ಕೋಮುವಾದಿ ಪಕ್ಷದ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಸರಕಾರ ರಚಿಸುವುದು ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗದೇ ಹೋದದ್ದು ವಿಪರ್ಯಾಸದ ಸಂಗತಿ. ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜೆ.ಪಿ.ಯವರ ಸಂಪರ್ಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಹಿನಿ ರಾಜಕೀಯದೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕ, ಮೊರಾರ್ಜಿ ದೇಸಾಯಿ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರಿಕೆ ಪಡೆದ ಬಿಜೆಪಿಗೆ ರಾಮಜನ್ಮಭೂಮಿ ಚಳುವಳಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ೮೬ ಸ್ಥಾನಗಳು ಲಭಿಸಿದ್ದವು. ವಿ.ಪಿ.ಸಿಂಗ್ ಮಂಡಲ್ ವರದಿಯನ್ನು ಜಾರಿ ತಂದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಆಂತರಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ತಲೆದೋರಿ ಸರಕಾರ ಬಿದ್ದಿತು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ವಿರೋಧಿ ಹಾಗೂ ತೃತೀಯ ಶಕ್ತಿಯ ವಿರೋಧಿ ಅಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಜೆಪಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಹಿಂದೂಗಳ ಸಂಘಟನೆಗೆ ಇಳಿಯಿತು. ರಥಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿತು. ರಾಜೀವ್ ಹತ್ಯೆಯ ಅಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಿಜೆಪಿ ೧೯೯೧ ರ ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ೧೨೦ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಿತು. ೧೯೯೨ ಡಿಸೆಂಬರ್ ೬ ರಂದು ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿಯನ್ನು ಸಂಘ ಪರಿವಾರ ಧ್ವಂಸಗೊಳಿಸಿತು. ನರಸಿಂಹರಾವ್ ನೇತೃತ್ವದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಸರಕಾರದ ಮೌನವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ೧೯೯೬ ರ ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಜೆಪಿ ಮೈತ್ರಿಕೂಟ ೧೬೧ ಸ್ಥಾನ ಗಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯರಂಗದ ಆಂತರಿಕ ಕಚ್ಚಾಟ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ನಯವಂಚಕ ರಾಜಕಾರಣಗಳು ವಾಜಪೇಯಿಯವರನ್ನು ಪ್ರಧಾನಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದವು. ೧೯೯೯ ರ ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ೧೮೨ ಸ್ಥಾನ ಗಳಿಸಿ ಇತರ ಮೈತ್ರಿ ಪಕ್ಷಗಳೊಂದಿಗೆ ಸರಕಾರ ರಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಬಿಜೆಪಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು. ಸಮಾಜವಾದಿ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಬದುಕನ್ನು ಸವೆಸಿದ ಜಾರ್ಜ್ ಫರ್ನಾಂಡಿಸ್ ಎನ್.ಡಿ.ಎ. ಸಂಚಾಲಕರಾದರು. ವಿ.ಪಿ.ಸಿಂಗ್ ಅವರಿಗೆ ಬೆಂಬಲಿಸಿದ್ದ ಸಮಾಜವಾದಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಕೆಲವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪಕ್ಷಗಳು ಈಗ ಬಿಜೆಪಿಗೆ ಬೆಂಬಲಿಸಿದವು. ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಖಚಿತ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್, ವಿರೋಧವನ್ನು

ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ ಶೂದ್ರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪಕ್ಷಗಳ ಅವಕಾಶವಾದೀ ರಾಜಕಾರಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಮೃದು ಕೋಮುವಾದೀ ನಿಲುವು ಹಾಗೂ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ಕೂಡ ಕಾರಣ. ರಾಜ್ಯ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪಕ್ಷಗಳು ಬಿಜೆಪಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡವು. ಮಾಯಾವತಿ ಮತ್ತು ಬಿಜೆಪಿಯ ಸಖ್ಯ ಈ ತತ್ವರಹಿತ ರಾಜಕಾರಣದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಜಲನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

೪. ಕೇಸರೀಕರಣ : ಮರು ವಿಕೃತೀಕರಣ

ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಯುಗದ ವಿಕೃತೀಕರಣದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಭಾರತದ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚರಿತ್ರಕಾರರು ನಿರ್ಮತೀಕರಿಸಿ ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರು. ೧೯೬೨ ರಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಶೋಧನೆ ಹಾಗೂ ತರಬೇತಿ ಸಂಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ದೇಶನದಂತೆ ಡಾ. ಆರ್.ಎಸ್.ಶರ್ಮ, ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್, ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ, ಸತೀಶಚಂದ್ರ ಮೊದಲಾದ ಜಾಗತಿಕ ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆದ ಚರಿತ್ರಕಾರರು ಪಠ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಶಾಲಾ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ ೯೦ ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಗದ್ದುಗೆ ಏರಿದ ಕೋಮುವಾದಿ ಪಕ್ಷವು ಶಾಲಾ ಪಠ್ಯಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಮತೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ತುಂಬಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. "ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಯಿಂದ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಿರುಚಿ, ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತದೋ ಆ ರೀತಿ ಪಾಠಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇದಾಗಿತ್ತು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕ ಭಾರತದ ಇಡೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತಲೆಕೆಳಗು ಮಾಡಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಎಳೆಯ ಮಕ್ಕಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ನಂಜು ಬಿತ್ತುವುದು ಅವರ ಉದ್ದೇಶ. ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಪುನರ್‌ರಚಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೇಸರೀಕರಣಗೊಳಿಸುವುದು"[೨] ಜೋಗಿಂದರ್ ಸಿಂಗ್ ಪ್ರತಾಪ್ ಎನ್.ಸಿ.ಆರ್.ಟಿ.ಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾದರೆ ದೇಶ ವಿಭಜನೆಯ ಕೋಮುಗಲಭೆಯಲ್ಲಿ ಸುಂದರ ಮುಸ್ಲಿಂ ಯುವತಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಕೊಲೆಗೈದದ್ದನ್ನು ಆತ್ಮಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಕೆ.ಜ.ರುಸ್ತೋಗಿ ಸದಸ್ಯರಾದರು. ಕಿರೀಟ್ ಜೋಶಿಯವರ ' ಭಾರತೀಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂಬ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದೀ ಉಪನ್ಯಾಸವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿ ದೇಶದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಿಕ್ಷಣ ತರಬೇತಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿ ಅದರ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪಠ್ಯಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಕಲಿಕೆಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಇದರ ಉದ್ದೇಶ ಕೆ.ಎನ್.ಪಣಿಕ್ಕರ್ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ಭಾರತೀಕರಣ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಣ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಈಗ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೇಶದ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ವಿದ್ಯಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಜ್ಞಾನ ಭಂಡಾರದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಿರುವ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು."[೩] ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೨೦೦೦೦ ದಷ್ಟಿರುವ ವಿದ್ಯಾಭಾರತಿ ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಪಠ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯರು ಸ್ಥಳೀಯರು, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಅಹಿಂಸಾತತ್ವ ದೇಶವನ್ನು ಅಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಿತು, ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಕ್ರಮಣಕಾರರು ಹಿಂದೂ ದೇವಾಲಯ ನಾಶ ಮಾಡಿ ಹಿಂದೂ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಾಚಾರ ಮಾಡಿದರು, ೧೫೨೮ ರಲ್ಲಿ

ಬಾಬರ್ ರಾಮಜನ್ಮಭೂಮಿಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದ, ಅದರ ಮುಕ್ತಿಗಾಗಿ ನಾಲ್ಕುನೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರುವರೆ ಲಕ್ಷ ಜನ ಜೀವ ತೆತ್ತಿದ್ದಾರೆ.... ಮುಂತಾದ ತಿರುಚಿದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಯಿತು. ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಪಠ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿದ್ದ, ಪುರಾಣಕ್ಕಿಂತ ಪುರಾತತ್ವ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅರ್ಹ, ರಾಮ ಕ್ರಿ.ಶ. ೨೦೦೦ ದ ಆಜೂಬಾಜು ಬದುಕಿದ್ದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆ ಇಲ್ಲ. ಆರ್ಯರು ಗೋಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಕರಾಗಿದ್ದರು. ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ದನಗಳ ಸಂತತಿ ಕುಂಠಿತಗೊಂಡಿತು. ಮೊದಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತುಹಾಕಲಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕಡ್ಡಾಯಗೊಳಿಸುವ 'ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪಾಠಕ್ರಮ-೨೦೦೦' ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗೊಂಡಿದ್ದು ಕೇಸರೀಕರಣದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ. ಇದು ಏಕಭಾಷೆ, ಏಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೇರಿಕೆಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ. ಕುಲದೀಪನಯ್ಯರ್ ಅವರು "ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಮತಾಂಧತೆ ಮತ್ತು ಅಬ್ಬರದ ದೇಶಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದೇ ಈ ಜೋಶಿಯಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದಾಗುವ ನೈಜ ಅಪಾಯ. ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿ ಗುಣಮಟ್ಟ ಸುಧಾರಿಸದಿದ್ದರೂ ದೇಶದ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ"[೮೪] ಎಂದು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರು. ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಯುಪಿಎ ಸರಕಾರ ಬಂದ ತಕ್ಷಣ ಮಾನವ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಸಚಿವ ಅರ್ಜುನ್‌ಸಿಂಗ್ ಅವರು ಕೇಸರೀಕರಣದ ನಂಜನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ಪಠ್ಯದಿಂದ ತೆಗೆಯುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡರು. ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಹಿಂದುತ್ವದ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡರು.

೫. ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ಪರೀಕ್ಷೆ : ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ

ಭಾರತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರದ ಆರಂಭದ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಲಿಪ್ತನೀತಿ ಮತ್ತು ನಿಶಸ್ತ್ರೀಕರಣದ ಪರವಾಗಿತ್ತು. ೧೯೭೪ ರಲ್ಲಿ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ಪರೀಕ್ಷೆ ನಡೆಸಿ ಸಂಘ ಪರಿವಾರಕ್ಕೂ ಮೆಚ್ಚಿನ ನಾಯಕಿಯಾಗಿದ್ದರು. ೧೯೯೮ ರಲ್ಲಿ ಎನ್.ಡಿ.ಎ. ಸರಕಾರ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕೆಲವೇ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ಪರೀಕ್ಷೆ ನಡೆಸಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಖರ್ಚು ಮಾಡಿದ್ದು ಸುಮಾರು ೨೫೦೦೦ ಕೋಟಿ. ಅದನ್ನು ಆತ್ಮಗೌರವದ ಸ್ಫೋಟ, ಬುದ್ಧನಗೆ, ಹೆಮ್ಮೆಯ ಗಳಿಗೆ ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಆರುಂಧತಿ ರಾಯ್ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ "ರಾಷ್ಟ್ರಾಭಿಮಾನದ ರಂಗನ್ನು ಬಳಿದುಕೊಂಡ ಈ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ವಿಜಯೀ ಮನೋಭಾವದ ಕಳ್ಳನ್ನು ಕುಡಿಸಿ ಜನರಿಗೆ ಮತ್ತೇರಿಸಿದವು."[೮೫] ಲಂಕೇಶ್ ಇದಕ್ಕೆ 'ಮಗ ಭಂಗಿ ನೆಟ್ಟ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದರು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸರಕಾರ ಜಾರಿಗೆ ತಂದ ಜಾಗತೀಕರಣದ ನೀತಿಯನ್ನು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ.ಗೆ ಆ ನೀತಿಯ ಮೂಲಕ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಡವರು, ರೈತರು, ದಲಿತರು ಹಾಗೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಮಾರಣಾಂತಿಕ ಆಕ್ರಮಣಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿ ದೇಶದ ಗಮನವನ್ನು ಬೇರೆಡೆ ಸೆಳೆಯಲು ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಮನ್ನು ಶತ್ರುವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಜಾಗತಿಕ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಗಳಿಂದ ಅಮೇರಿಕಾ ಪ್ರಣೀತ ಮತೀಯ ರಾಜಕಾರಣ ಅದರ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯ ಅನುಯಾಯಿಯಾದ ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಹಲವಾರು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ಪರೀಕ್ಷೆಯೂ ಒಂದಾಗಿತ್ತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು

ಶತ್ರುಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಸಂಘ ಪರಿವಾರ ಈಗ ಪಾಕಿಸ್ತಾನವನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಶತ್ರುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಟ್ಟು, ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಅಣ್ವಸ್ತ್ರವಾದ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಅಂತಿಮ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ. "ನಾಜಿ ಜರ್ಮನಿ ಹಿರೋಷಿಮಾ ನಾಗಾಸಾಕಿಗಳ ಸಮೂಹ ಪಾತಕಿಗಳನ್ನು ಇವತ್ತಿನ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಪರ ವಾದಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಪರಸ್ಪರ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಮನೋಧರ್ಮವಿರುವುದನ್ನು"[೮೬] ಎರಿಕ್ ಮರ್ಕ್ಯುಸನ್ ಮತ್ತು ರಾಬರ್ಟ್ ಜೆ. ಲಿಫ್ಟನ್ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ದಿ ಡಿನೋಸೈಡಲ್ ಮೆಂಟಾಲಿಟಿ'ಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಸಮೂಹ ಪಾತಕದ ಆಸಕ್ತಿಯ ದುರ್ಬಲ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿ, ವಾಜಪೇಯಿ ಪಕ್ಷಾತೀತವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಸಮೂಹ ಪಾತಕದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ನರಳುವ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತ ಅಣುಬಾಂಬ್ ತಯಾರಿಸಿದ ಕೆಲವೇ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಕೂಡ ಅದೇ ದಾರಿ ಹಿಡಿಯಿತು. ಎರಡೂ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪರದೇಶ ಮತ್ತು ಪರಧರ್ಮ ವಿರೋಧಿ ಹುಚ್ಚು ತುಂಬಿ ಹರಿಯುತ್ತಿದೆ. ಆಶೀಸ್ ನಂದಿಯವರು ಪಾಕಿಸ್ತಾನದ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಸೇನಾಧಿಕಾರಿಯೊಬ್ಬನ ಪತ್ರಿಕಾ ಸಂದರ್ಶನವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಮೊದಲಿಗೆ ನಾವು ಯುದ್ಧವನ್ನಾರಂಭಿಸಿ ದೆಹಲಿ, ಮುಂಬಯಿ, ಕಲ್ಕತ್ತಾ ಮೊದಲಾದ ಅವರ ನಗರಗಳನ್ನು ಬಲಿತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆಮೇಲೆ ಅವರು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ಮಾಡಿ ಕರಾಚಿ ಮತ್ತು ಲಾಹೋರ್‌ಗಳನ್ನು ಬಲಿತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ನಾವು ನೂರಿನ್ನೂರು ಮಿಲಿಯನ್ ಜನರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅವರು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ದಾಳಿ ನಡೆಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕಥೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ" ಭಾರತ ಮತ್ತು ಪಾಕಿಸ್ತಾನಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಆಧುನಿಕ ಅವಳಿ ಜವಳಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಯಗ್ರಸ್ತತೆ, ಹತಾಶೆ ಹಾಗೂ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಂತರಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ದುರ್ಬಲವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

೬. ಕಾರ್ಗಿಲ್‌ಯುದ್ಧ : ಮುಸ್ಲಿಮರ ಅಗ್ನಿಪರೀಕ್ಷೆ

ಕಾಶ್ಮೀರ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಶಾಶ್ವತ ಪರಿಹಾರ ಸಿಗುವವರೆಗೆ ಭಾರತ ಮತ್ತು ಪಾಕಿಸ್ತಾನಗಳ ಮಧ್ಯ ಯುದ್ಧಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಭಾರತ ಮತ್ತು ಪಾಕಿಸ್ತಾನದ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಜನರನ್ನು ಉನ್ಮಾದಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿ ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾಶ್ಮೀರ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ೯೦ ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ತಯಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿದ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಳೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಯುದ್ಧ ವಿಧಾನ ಅಪ್ರಸ್ತುತಗೊಂಡವು. ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಸೈನ್ಯಬಲದಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣದಿದ್ದರೂ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ಬಲದಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದೆ. ಗಡಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ದೇಶದ ನೂರಾರು ಪ್ರಜೆಗಳ ಮಾರಣ ಹೋಮ ನಡೆಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇಶದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮನಸ್ಸುಗಳು ವಿಚಿತ್ರ ಸಂಶಯ, ಸಂಕಟ, ತಳಮಳಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದವು. ತಮ್ಮ ದೇಶಪ್ರೇಮವನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಒತ್ತಡ ಅವರದಾಗಿತ್ತು. ದೇಶೀ ಮುಸ್ಲಿಮರ ದೇಶಪ್ರೇಮವನ್ನು ಸಂಶಯದ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡುವಂತೆ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ವರ್ಗವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಕರನ್ನಾಗಿ ಇಂಥ ಯುದ್ಧಗಳು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ಜನರ ನಡುವಿನ

ಬಾಂಧವ್ಯವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುತ್ತವೆ. ದ್ವೇಷ, ದಿಗಿಲುಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತವೆ. ಸತ್ತು ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಶವವಾಗಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಈ ದೇಶದ ಬಡ ರೈತನ ಮಕ್ಕಳ ಹೆಣಗಳು ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಭಾವುಕತೆಯ ಹೊಳೆಯನ್ನೇ ಹರಿಸಿದವು. ಆಗಿನ ಸರಕಾರ ಸೈನಿಕರ ಹೆಣಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಜನಪ್ರಿಯತೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಶವಪೆಟ್ಟಿಗೆಯ ಸಿದ್ಧತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ನಡೆದದ್ದು ಅದರ ದೇಶಭಕ್ತಿಯ ನಾಟಕವನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡಿತು.

೭. ಶೂದ್ರ ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಿ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆ

ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆಗಮನದ ಮೂಲಕ ಭಾರತದ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಲು ಹಳ್ಳಿಗಳಿಂದ ನಗರಗಳಿಗೆ ಗುಳೇ ಹೊರಟಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದ್ದು ಕೂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರೀ ವರ್ಗ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಹೊಸ ಅವಕಾಶಗಳಿಗೂ ಲಗ್ಗೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದು ಇದೇ ವರ್ಗ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಶೂದ್ರವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಜಮೀನ್ದಾರೀ ಕುಟುಂಬಗಳಿದ್ದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಹಾಗೂ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಮೂಲಕ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ಖಾಲಿ ಮಾಡಿದ ಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗಗಳು ಲಗ್ಗೆ ಇಟ್ಟವು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಭೂಸುಧಾರಣಾ ಕಾನೂನು ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಗಿದ್ದು ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ. ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಭೂಮಿಗಳ ಒಡೆತನ ಅವರಿಗೆ ಲಭಿಸಿತು. ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ತನಗಿಂತ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಶೂದ್ರರು ತಮಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಕೀಳಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರು. ದಲಿತರು ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಶೂದ್ರರು ಅಂತರಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಹೀಗಾಗಿ ದಲಿತರ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಹಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರೇ ಹಲ್ಲೆಕೋರರಾಗುವಂಥ ವಾತಾವರಣವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಹಾಗೂ ಲಿಂಗಾಯತರು ಬಿಜೆಪಿ ಹಾಗೂ ಸಂಘ ಪರಿವಾರದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಹಿಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ೭೦ ರ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಗಳಿಂದ ಬಲಗೊಂಡ ಈ ವರ್ಗ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳಿಗೂ ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದು, ಆರ್ಥಿಕ ಬಲಾಢ್ಯತೆಯ ಮೂಲಕ ಹಿಂದುತ್ವದ ಕಕ್ಷೆಗೆ ಚಲಿಸಿದ್ದು, ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ವಿಪರ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಶೂದ್ರ ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗಗಳು ಕೋಮುವಾದೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ.

೮. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ದಲಿತರು

ಜಾಗತೀಕರಣ ಕಾಲದ ಅತ್ಯಂತ ಆತಂಕಕಾರಿ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ದಲಿತರು ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಸಮುದಾಯವಾಗಿಯೇ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದುತ್ವ ಸಂಘಟನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ೮೦ ರ ದಶಕದಲ್ಲಿಯೇ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ದಲಿತರನ್ನೂ, ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನೂ ಓಲೈಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಸಂಘ ಪರಿವಾರ ಅದರ ಸಂಪೂರ್ಣ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ೯೦

ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣತೊಡಗಿದೆ. ಗುಜರಾತ್ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ದಲಿತರು ಹಾಗೂ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಆಯುಧಗಳಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಅದು ಯಶಸ್ಸು ಕಂಡಿದೆ. ದಲಿತಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಈ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಕುರಿತು ಆನಂದ ತೇಲುಂಬ್ಡೆ, ಶಂಸುಲ್ ಇಸ್ಲಾಂ, ಸಂದೀಪ ಪೇಂಡ್ಸೆ, ರಾಮ ಪುನಿಯಾನಿ, ಪ್ರಕಾಶಲೂಯಿಸ್, ಗೋಪಾಲಗುರು, ರಮೇಶ್‌ಕಾಂಬ್ಳೆ ಮೊದಲಾದವರು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಾಗತೀಕರಣ, ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ದಲಿತರ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಬಂಧವು ಕೇವಲ ತಾತ್ವಿಕ ಆದರ್ಶದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರದೇ ೯೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಆರ್ಥಿಕ ಪಲ್ಲಟದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಜಗತ್ತು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ಸಂಕಟಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ 'ಶಿವಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಭೀಮಶಕ್ತಿ'ಗಳ ಐಕ್ಯತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಶಿವಸೇನೆ ಹಾಗೂ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ವಾದಿಗಳು ಒಂದಾದರು. ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹುಜನ ಸಮಾಜಪಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಬಿಜೆಪಿಗಳ 'ಮಹಾಮೈತ್ರಿ'ಗಳು ದಲಿತ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಗೋಪಾಲಗುರು ಅವರು ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೮೭] ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಉದ್ದಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ನೇಮಕಾತಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡಿರುವುದು, ಮೀಸಲಾತಿ ಸೌಲಭ್ಯದ ಕೊರತೆಯಿಂದ ದಲಿತರಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕತೆ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಮತಾಂತರದಿಂದಲೂ ಸಿಗಲಾರದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲತೆಗಳು ದಲಿತರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಕ್ಷೋಭೆಯಿಂದ ದಿಕ್ಕುತಪ್ಪಿದ ದಲಿತರು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಹಿಂಸೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆನಂದ ತೇಲ್ತುಂಬ್ಡೆಯವರು ಕೋಮುವಾದಿ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟರ ನಯವಂಚಕ ರಾಜತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ದಲಿತರು ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರಮೇಶ್ ಕಾಂಬ್ಳೆಯವರು ಮಾಯಾವತಿಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ತತ್ವರಹಿತ ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದೂ ಅದರಿಂದ ದಲಿತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ದಲಿತ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಚಿಂತನೆಗೆ ದಲಿತರು ಬಲಿಯಾಗುತ್ತ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಹಿಂಸೆಗೆ ತೊಡಗಿರುವುದು ಅಪಾಯಕಾರಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ. ಕೋಮು ಗಲಭೆಗಳು ನಡೆದಾಗ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡುವವರು ಹಾಗೂ ಹಿಂಸೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗುವವರು ದಲಿತರು, ಮುಸ್ಲಿಮರು ಹಾಗೂ ಬಡ ಹಿಂದೂಗಳು ಎಂಬ ಸತ್ಯ ಅರಿವಿಗೆ ಬರಬೇಕಾಗಿದೆ.

೯. ಗುಜರಾತ್ ನರಮೇಧ : ಜನಾಂಗ ಹತ್ಯೆಯ ಯತ್ನ

"ಆ ದಿವಸ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟವರಲ್ಲಿ ೯೦ ಶೇಕಡಾ ಜನರೂ ಮುಸ್ಲಿಮರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಬೊಸ್ನಿಯಾ, ಕಾಂಬೊಡಿಯಾ, ನಾಜಿ ಜರ್ಮನಿಯಂತೆ ನನ್ನ ದೇಶಕೂಡ ಆಯಿತು."[೮೮] ದೇಶದ ಪ್ರಥಮ ಪ್ರಜೆ ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿ ಕೆ.ಆರ್.ನಾರಾಯಣನ್ ಅವರು ನೋವಿನಿಂದ ತೆಗೆದ ಈ ಉದ್ಗಾರವು ಗುಜರಾತ್ ನರಮೇಧವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಭಾರತದ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಕಟದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಹಿಂಸೆಯ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮನಸ್ಸು ಮರಗಟ್ಟಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರದವರು ಕೇಳಿ ಸಹಿಸಲಸಾಧ್ಯವಾದಂತಹ ಹಿಂಸಾಕಾಂಡವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಗುಜರಾತಿನ ಪುಟ್ಟ ಹುಡುಗಿಯೊಬ್ಬಳು ಮುಸ್ಲಿಮರ ಕಾಲನಿಯಿಂದ ಬೆಂಕಿ ಮತ್ತು ಕಪ್ಪು ಹೊಗೆ ಮೇಲಕ್ಕೇಳುವುದನ್ನು

ಕಂಡು "ಅಂಕಲ್... ನೋಡಿದಿರಾ ಅವರೆಲ್ಲ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸ್ಥಳದಿಂದ ಹೊಗೆ ಮೇಲೇಳುತ್ತಿದೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಬೆಂದು ಹೋಗಿರಬಹುದು, ಸತ್ತಿರಬಹುದು"[೮೯] ಎಂದು ಸಂತಸಪಡುತ್ತಿದ್ದಳಂತೆ. ಮತೀಯ ದ್ವೇಷ ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಆಳದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅಂತರಂಗೀಕರಿಸಿದ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. "ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಬಹಳ ದೌರ್ಭಾಗ್ಯಕರವೂ, ವೇದನಾಜನಕವೂ ಆದ ಘಟನೆಗಳು ಸಂಭವಿಸಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೀವು ಪೋಲೀಸರು ಕೋಮುಗಲಭೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದರೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಬಂಧಿಸುತ್ತೀರಿ. ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೂರು ದಿನಗಳವರೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳ ಪ್ರತೀಕಾರಾಗ್ನಿ ಧಗಧಗಿಸುತ್ತದೆ. ನೀವು ಮಧ್ಯ ಪ್ರವೇಶಿಸಕೂಡದು"[೯೦] ಎಂದು ರಾಜ್ಯದ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿ ಪೋಲೀಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ನಿರ್ದೇಶನ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಕೋಮು ಗಲಭೆಗಳು ನಡೆದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ನೇರವಾಗಿ ನೇತೃತ್ವ ವಹಿಸಿದ ಭೀಕರ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡವಿದು. ಸಿಖ್ಖ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಹಕರಿಸಿತ್ತೇ ಹೊರತು ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಹಿರಿಯ ಸಂಸತ್ ಸದಸ್ಯನನ್ನೇ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಸುಡಲಾಯಿತು. ಗರ್ಭಿಣಿಯ ಹೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ಸೀಳಿ ಭ್ರೂಣವನ್ನು ತ್ರಿಶೂಲಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ಉನ್ಮತ್ತವಾಗಿ ಕುಣಿಯಲಾಯಿತು. ಮಕ್ಕಳು, ಮುದುಕರು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳೆಂದು ಲೆಕ್ಕಿಸದೇ ಅಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಕೊಚ್ಚಲಾಯಿತು. ಕಾಲನಿ ಕಾಲನಿಗಳ ದಹನ, ಸಾಮೂಹಿಕ ಕೊಲೆ, ಅತ್ಯಾಚಾರ–ಹಿಟ್ಲರ್ ಮುಸ್ಸೋಲಿನಿಯರನ್ನು ನಾಚಿಸುವಂಥ ಸಾಮೂಹಿಕ ಪಾಲುದಾರಿಕೆಯ ಹಿಂಸಾಕಾಂಡವಿದು. "ಗುಜರಾತ್‌ನಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮೇಲೆ ಅವರ ನೆರೆ ಹೊರೆಯ ಹಿಂದುಗಳೇ ದಾಳಿ ನಡೆಸಿದರು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಹೆಂಗಸರ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಾಚಾರ ನಡೆಸಲು ತಮ್ಮ ಗಂಡಸರನ್ನು ಹಿಂದು ಹೆಂಗಸರೇ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದರು. ಶಾಲೆಗೆ ಹೋಗುವ ಪ್ರಾಯದ ಮಕ್ಕಳೂ ಬಡಿಗೆಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ರಸ್ತೆಗಳಲ್ಲಿ ಠಳಾಯಿಸಿದರು."[೯೧] ಭಾರತ ಕಂಡ ಹಿಂಸೆಯ ಸಮುದಾಯೀಕರಣದ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸ್ಥಿತಿ ಇದು. ಈ ಹಿಂಸೆ ಒಮ್ಮಿಂದೊಮ್ಮೆಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ. ಗುಜರಾತಿಗೆ ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಯ ದೊಡ್ಡ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಇದೆ. ಅಧ್ವಾನಿಯವರ ರಥಯಾತ್ರೆಯು ಆರಂಭವಾದದ್ದು ಗುಜರಾತದಲ್ಲಿಯೇ. ನರೇಂದ್ರ ಮೋದಿ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಯಾದ ತಕ್ಷಣ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಕೋಮುವಾದೀಕರಿಸಿದ್ದರು. ಇಡೀ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಹಿಂದುತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದರು. ಗುಜರಾತಿನ ಹಿಂದೂಗಳು ಇಂಥ ಹಿಂಸೆಗೆ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದರು.

೨೦೦೨ ಫೆಬ್ರುವರಿ ೨೭ ರಂದು ಗೋದ್ರಾದಲ್ಲಿ ಸಾಬರ್ಮತಿ ಎಕ್ಸಪ್ರೆಸ್ ರೈಲಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಬಿದ್ದು ೫೮ ಮಂದಿ ರಾಮಭಕ್ತರು ಸುಟ್ಟುಹೋದ ಅಮಾನವೀಯ ದುರಂತ. ಈ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ನಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಬೆಂಕಿ ಕೊಟ್ಟವರಾರೆಂದು ತನಿಖೆಯ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯುವ ಮೊದಲೇ ಅವರು ಮುಸ್ಲಿಮರೇ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿಬಿಡುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ದೇಶದ ಕಾನೂನನ್ನು ಗಾಳಿಗೆ ತೂರಲಾಯಿತು. ಹಲವು ತಿಂಗಳಿನಿಂದ ಹಿಂಸೆಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ತಯಾರಿ ನಡೆಸಿದ ವರದಿಗಳು ನಂತರ ಪ್ರಕಟವಾದವು. ಆಗಿನ ರಕ್ಷಣಾ ಸಚಿವ ಜಾರ್ಜ ಫರ್ನಾಂಡಿಸ್ ಈ ಮಾದರಿಯ ಹಿಂಸೆ ಇದೇ ಮೊದಲಲ್ಲವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಂತೂ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಾಗತಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪ್ರವೇಶವಾಗಿ ಒಂದು ದಶಕದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಾದ ಋಣಾತ್ಮಕ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಂದ ಜನಸಮುದಾಯ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಸಂಘಟಿಸದಂತೆ ತಡೆಯಲು ಅದರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬೇರೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯಲು ಗುಜರಾತ್ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೋಟದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗುವದು.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ, ಅಮಲೇಶ ತ್ರಿಪಾಟಿ, ಬರುನ್‌ಡೇ, ಹೋರಾಟ ಸ್ವರೂಪದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಯುಗ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೋರಾಟ ಪು. ೯೭.

೨. ವಿಭೂತಿ ನಾರಾಯಣರಾಯ್, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು; ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ಪೋಲೀಸರು, ಪು. ೨೨

೩. ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್, ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರವಣಿಗೆ, 'ಕೋಮುವಾದ' ಸಂ:ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ. ರಂಜಾನ್ ದರ್ಗಾ, ಪು. ೩೦

೪. ಕಾನ್‌ಪುರ ಗಲಭೆಯ ವಿಚಾರಣಾ ಸಮಿತಿಯ ವರದಿ, ಉದಯೋನ್ಮುಖ ರಾಜನೀತಿ ಕೋಮುವಾರು ಸಮಸ್ಯೆ, ಪು. ೭೯

೫. ವಿಭೂತಿ ನಾರಾಯಣರಾಯ್, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು; ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಶ್ಲೇಷತೆ, ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ಪೋಲೀಸರು, ಪು. ೯

೬. ಅದೇ ಪು. ೧೦೦

೭. ಡಾ. ಎಸ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ, ಪೀಠಿಕೆ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತ; ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷ

೮. ಫಾಲಾಕ್ಷ, ೧೮೫೮ರ ನಂತರದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಸಮಗ್ರ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸ ಸಂಪುಟ೨, ಪು. ೩೫

೯. ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ, ಅಮಲೇಶ ತ್ರಿಪಾಟಿ, ಬುರುನ್ ಡೇ, ಮೊದಲ ಹಂತ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೋರಾಟ, ಪು. ೪೯

೧೦. ಆಸ್ಗರ್ ಅಲಿ ಇಂಜಿನಿಯರ್, ಮುಸ್ಲಿಮ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದ ಮತ್ತು ವಿಭಜನೆಯ ಬೇರುಗಳು, ಹೇರಾಮ್, ಸಂ: ನ.ರವಿಕುಮಾರ ಪು. ೨೦

೧೧. ಡಾ. ಎಸ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ, ಪೀಠಿಕೆ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತ; ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷ, ಪು. ೭

೧೨. ಅದೇ ಪು. ೮

೧೩. ಕೆ.ಎಸ್.ಪಾರ್ಥಸಾರಥಿ, ದಂಗೆಯ ಜಾಡು, ಭಾರತದ ಪ್ರಥಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮ, ಪು. ೪೧

೧೪. ಇ.ಎಂ.ಎಸ್. ನಂಬೂದರಿಪ್ಪಾಡ್, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಉದ್ಭವ, ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ ಪು.೧೧೫

೧೫. ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ, ಅಮಲೇಶ ತ್ರಿಪಾಟಿ, ಬುರುನ್ ಡೇ, ಮೊದಲ ಹಂತ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೋರಾಟ, ಪು. ೧೦೯

೧೬. ಆಸ್ಗರ್ ಅಲಿ ಇಂಜಿನಿಯರ್, ಮುಸ್ಲಿಮ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದ ಮತ್ತು ವಿಭಜನೆಯ ಬೇರುಗಳು, ಹೇರಾಮ್, ಸಂ.ನ.ರವಿಕುಮಾರ ಪು. ೨೦

೧೭. ಇ.ಎಂ.ಎಸ್. ನಂಬೂದರಿಪ್ಪಾಡ್, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಉದ್ಭವ ಭರತದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ ಪು. ೧೨೧

೧೮. ಕಾನ್‌ಪುರ ಗಲಭೆಯ ವಿಚಾರಣಾ ಸಮಿತಿಯ ವರದಿ, ಉದಯೋನ್ಮುಖ ರಾಜನೀತಿ ಕೋಮುವಾರು ಸಮಸ್ಯೆ, ಪು. ೧೧೯

೧೯. ಆಸ್ಗರ್ ಅಲಿ ಇಂಜಿನಿಯರ್, ಮುಸ್ಲಿಮ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದ ಮತ್ತು ವಿಭಜನೆಯ ಬೇರುಗಳು, ಹೇರಾಮ್, ಸಂ: ನ.ರವಿಕುಮಾರ ಪು.೨೧

೨೦. ಏಜಾಜ್ ಅಹ್ಮದ್, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬ ಇಬ್ಬಾಯ ಖಡ್ಗ, ಹೇರಾಮ್ ಸಂ. ನ. ರವಿಕುಮಾರ, ಪು: ೨೫

೨೧. ಅದೇ ಪು. ೨೬

೨೨. ಎಸ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ, ಕೋಮುವಾದಿ ಹಾಗೂ ಜಾತಿವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತ; ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷ, ಪು. ೬೮

೨೩. ಅದೇ ಪು. ೭೧

೨೪. ಎನ್.ಪಿ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್, ಕೋಮುರಾಜಕೀಯದ ಹೆಮ್ಮರ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಂಗೆಯ ಸಾವಿರ ತೊರೆಗಳು ಪು. ೩೦೫

೨೫. ರ‍್ಯಾಮ್ಸೆ ಮ್ಯಾಕ್‌ಡೆನಾಲ್ಡ್, 'ದಿ ಅವೇಕನಿಂಗ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ', ಪು: ೭೫ ಉದ್ಧೃತ: ಕಾನ್‌ಪುರ ಗಲಭೆ ವಿಚಾರಣಾ ಸಮಿತಿ.

೨೬. ಡಾ. ರಾಮ್ ಪುನಿಯಾನಿ, ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಆಫ್ ಸಂಘ ಪರಿವಾರ, ಪು. ೨೫

೨೭. ಎಸ್.ಜಿ. ಸರ್ದೇಸಾಯಿ, ದಿಲೀಪ್ ಭೋಸ್, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಪು: ೮೪.

೨೮. ಇ.ಎಂ.ಎಸ್. ನಂಬೂದರಿಪ್ಪಾಡ್, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಉದ್ಭವ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ ಪು: ೧೨೫

೨೯. ಎಸ್.ಜಿ. ಸರ್ದೇಸಾಯಿ, ದಿಲೀಪ್ ಭೋಸ್, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಪು: ೭೪

೩೦. ಎಸ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ, ಕೋಮುವಾದಿ ಹಾಗೂ ಜಾತಿವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತ; ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷ ಪು: ೨೮

೩೧. ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ, ಅಮಲೇಶ ತ್ರಿಪಾಟಿ, ಬುರುನ್ ಡೇ, ಮೊದಲ ಹಂತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೋರಾಟ, ಪು: ೬೪

೩೨. ಎಸ್.ಜಿ. ಸರ್ದೇಸಾಯಿ, ದಿಲೀಪ್ ಭೋಸ್, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಪು: ೭೪

೩೩. ಕುವೆಂಪು, ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ವಚನವೇದ, ಕುವೆಂಪು ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ ಸಂಪುಟ:೨, ಸಂ: ಕೆ.ಸಿ. ಶಿವಾರೆಡ್ಡಿ ಪು: ೨೧೮

೩೪. ಕಾನ್‌ಪುರ ಗಲಭೆಯ ವಿಚಾರಣಾ ಸಮಿತಿಯ ವರದಿ, ಉದಯೋನ್ಮುಖ ರಾಜನೀತಿ ಕೋಮುವಾರು ಸಮಸ್ಯೆ, ಪು: ೧೧೨

೩೫. ಎಸ್.ಜಿ. ಸರ್ದೇಸಾಯಿ ದಿಲೀಪ್ ಭೋಸ್ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಪು: ೮೮

೩೬. ಡಾ. ಎಸ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ,

೩೭. ಡಾ. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ನೆನಪಿನ ದೋಣಿಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು: ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರನ್ವೇಷಣೆ ಪು:೨೮೬, ಸಂ: ಡಿ.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ.

೩೮. ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ, ಅಮಲೇಶ ತ್ರಿಪಾಟಿ, ಬುರುನ್ ಡೇ, ಮೊದಲ ಹಂತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೋರಾಟ, ಪು: ೧೧೩

೩೯. ಶಾಂತಿಮೈರಾಯ್, ಮುಸ್ಲಿಮರು ಹಾಗೂ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಹೋರಾಟಗಳು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಪಾತ್ರ, ಪು: ೧೬

೪೦. ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ, ಅಮಲೇಶ ತ್ರಿಪಾಟಿ ಬುರುನ್ ಡೇ, ಮೊದಲ ಹಂತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೋರಾಟ, ಪು: ೧೨೭

೪೧. ವಿಭೂತಿ ನಾರಾಯಣರಾಯ್ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು; ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ಪೋಲೀಸರು, ಪು: ೭

೪೨. ಅದೇ ಪು: ೪೧

೪೩. ಶಂಶುಲ್ ಇಸ್ಲಾಂ, ಹಿಂದುತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆ : ದಲಿತರ ಅತಂತ್ರ ಸ್ಥಿತಿ, ಹಿಂದುತ್ವ ಮತ್ತು ದಲಿತರ ಸಂ: ಆನಂದ ತೇಲ್‌ತುಂಬ್ಡೆ, ಪು:೪೩

೪೪. ರಾಮ್ ಪುನಿಯಾನಿ, ದಿ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಆಫ್ ಸಂಘ ಪರಿವಾರ, ಪು. ೨೫

೪೫. ಮೌಲಾನಾ ಜಾಫರುಲ್ ಮುಲ್ಕ, ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ, ಕೋಮುವಾರು ಸಮಸ್ಯೆ ಪು: ೧೪೭

೪೬. ಶಂಕರ ಘೋಸ್: 'ಸೋಸಿಯಾಲಿಸಂ ಆಂಡ್ ಕಮ್ಯುನ್ಯಾಲಿಸಂ ಇನ್ ಇಂಡಿಯಾ' ಪು: ೩೧೭, ಉದ್ಧೃತ: ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಂಗೆಯ ಸಾವಿರ ತೊರೆಗಳು.

೪೭. ಅದೇ ಪು: ೨೬೩

೪೮. ಎನ್.ಪಿ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್, ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಂಗೆಯ ಸಾವಿರ ತೊರೆಗಳು, ಪು: ೨೧೦

೪೯. ಶಂಶುಲ್ ಇಸ್ಲಾಂ, ಹಿಂದುತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆ : ದಲಿತರ ಅತಂತ್ರ ಸ್ಥಿತಿ, ಹಿಂದುತ್ವ ಮತ್ತು ದಲಿತರ ಸಂ: ಆನಂದ ತೇಲ್‌ತುಂಬ್ಡೆ,

೫೦. ಶಂಕರಾನಂದಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಲಕ್ನೋ ೧೯೪೪ ಪೂನಾ ಒಪ್ಪಂದ ಅಥವಾ ಗಾಂಧಿ, ಪು: ೭೬, ಉದ್ಧೃತ: ಹೇರಾಮ್ ಪು:೬೨

೫೧. ಏಜಾಜ್ ಅಹ್ಮದ್, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬ ಇಬ್ಬಾಯ ಖಡ್ಗ, ಹೇರಾಮ್ ಸಂ. ನ. ರವಿಕುಮಾರ, ಪು: ೩೦.

೫೨. ಏಜಾಜ್ ಅಹ್ಮದ್, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬ ಇಬ್ಬಾಯ ಖಡ್ಗ, ಹೇರಾಮ್ ಸಂ. ನ. ರವಿಕುಮಾರ, ಪು: ೩೪

೫೩. ಅದೇ ಪು: ೨೭

೫೪. ಶಾಂತಿಮೈರಾಯ್, ಮುಸ್ಲಿಮರು ಹಾಗೂ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಹೋರಾಟಗಳು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಪಾತ್ರ, ಪು: ೨೦

೫೫. ಅದೇ ಪು: ೧೯

೫೬. ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ, ಅಮಲೇಶ ತ್ರಿಪಾಠಿ ಬುರುನ್ ಡೇ, ಮೊದಲ ಹಂತ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೋರಾಟ, ಪು: ೧೭೪

೫೭. ಶಾಂತಿಮೈರಾಯ್, ಜನತೆಯ ಚಳುವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಪಾತ್ರ, ಪು: ३೬.

೫೮. ಅದೇ ಪು: ३೫

೫೯. ಎನ್.ಪಿ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ಯುದ್ಧಾ ನಂತರ ಎದ್ದು ನಿಂತ ಜನಶಕ್ತಿ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಂಗೆಯ ಸಾವಿರ ತೊರೆಗಳು, ಪು: ३३೯

೬೦. ಮೋಹನದಾಸದ ಕರಮಚಂದ ಗಾಂಧಿ, ಹಿಂದೂ-ಮುಸಲ್ಮಾನ, ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್ ಪು: ३೮.

೬೧. ಅದೇ ಪು: ३೯

೬೨. ಅದೇ ಪು: ೪೨

೬೩. ಏಜಾಜ್ ಅಹ್ಮದ್, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬ ಇಬ್ಬಾಯ ಖಡ್ಗ, ಹೇರಾಮ್ ಸಂ: ನ. ರವಿಕುಮಾರ, ಪು: ३೫

೬೪. ಕೋ. ಚೆನ್ನಬಸಪ್ಪ, 'ಗಾಂಧಿ ಕೊಲೆ ಕಾರಣ ಪರಿಣಾಮ' ಪು: ೧೧

೬೫. ಅದೇ ಪು: ೧೨

೬೬. ಆಸ್ಗರ್ ಅಲಿ ಇಂಜಿನಿಯರ್, ಮುಸ್ಲಿಮ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದ ಮತ್ತು ವಿಭಜನೆಯ ಬೇರುಗಳು, ಹೇರಾಮ್ ಸಂ: ನ.ರವಿಕುಮಾರ ಪು: ೨೪

೬೭. ಏಜಾಜ್ ಅಹ್ಮದ್, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬ ಇಬ್ಬಾಯ ಖಡ್ಗ, ಹೇರಾಮ್ ಸಂ. ನ. ರವಿಕುಮಾರ, ಪು: ३೨

೬೮. ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ, ಅಮಲೇಶ ತ್ರಿಪಾಠಿ, ಬುರುನ್ ಡೇ, ಮೊದಲ ಹಂತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೋರಾಟ, ಪು: ೨೦೨

೬೯. ಅಲೋಕ ಭಲ್ಲಾ, ಇತಿಹಾಸದ ಭಯಾನಕ ಘಟನೆ, ಹೇರಾಮ್ ಸಂ: ನ.ರವಿಕುಮಾರ ಪು: ೭೯

೭೦. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ನೆನಪಿನ ರಂಗಸ್ಥಳ, ಹೇರಾಮ್ ಸಂ: ನ.ರವಿಕುಮಾರ, ಪು: ೧೪

೭೧. ಅಲೋಕ ಭಲ್ಲಾ, ಇತಿಹಾಸದ ಭಯಾನಕ ಘಟನೆ, ಹೇರಾಮ್ ಸಂ: ನ.ರವಿಕುಮಾರ ಪು: ೮೦

೭೨. ನಾಥೂರಾಮ್‌ಗೋಡ್ಸೆ, ನಾನೇಕೆ ಗಾಂಧಿಜಿಯವರ ಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿದೆ?, ಬೆನ್ನುಡಿ.

೭೩. ಶಂಕರನ್ ಕೃಷ್ಣ, ಭೂಪಟಗಳು, ಹೊಸ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪಾರಿಭಾಷೆಗಳು, ಸಂ. ವಿನಯಲಾಲ್ ಮತ್ತು ಆಶಿಸ್‌ನಂದಿ, ಪು. ೧೯೦.

೭೪. ಡಾ. ಎಚ್.ಟಿ. ಪೋತೆ, ಬಿ.ಶಾಮಸುಂದರ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆ, ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನ ದಲಿತ ಸಾಹಿತಿಗಳು, ಸಂ. ಡಾ. ಎಂ.ಎಸ್. ಶೇಖರ, ಪು. ೬೯.

೭೫. ಕೆ. ಬಾಲಗೋಪಾಲ, ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧ ಕಣಿವೆ ಕಾಶ್ಮೀರದ ಕಥೆ ವ್ಯಥೆ, ಮೊದಲ ಮಾತು.

೭೬. ಕಿಶನ್ ಪಾಟ್ನಾಯಿಕ್, ಜಾತ್ಯಾತೀತತೆಯ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ, ಪ್ರತಿಚಿಂತನೆ, ಪು. ೨೮೦.

೭೭. ಮಧುಲಿಮಿಯೆ, ಅಯೋಧ್ಯೆ ವಿವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಅಯೋಧ್ಯೆ ವಿನಾಶಕಾರಿ ವೋಟ್ ಬ್ಯಾಂಕ್ ರಾಜಕೀಯ, ಪು. ೧೪. ವಿಭೂತಿ ನಾರಾಯಣರಾಯ್, ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳ ಮನೋ ವಿಜ್ಞಾನ, ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಪೋಲಿಸರು, ಪು. ೫೨.

೭೮. ಏಜಾಜ್ ಅಹ್ಮದ್, ಉರ್ದುವೆಂಬ ಕನ್ನಡಿ, ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು. ೧೨.

೭೯. ವಿಭೂತಿ ನಾರಾಯಣರಾಯ್ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು; ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ಪೋಲೀಸರು, ಪು. ೫೬

೮೦. ಎಸ್.ಆರ್. ಭಟ್, ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ, ಕೆ. ಫಣಿರಾಜ, ಕೋಮುವಾದದ ಕರಾಳ ಮುಖಗಳು, ಪು. ೧೦೩.

೮೧. ಮಧುಲಿಮಿಯೆ, ಅಯೋಧ್ಯೆ ವಿವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಅಯೋಧ್ಯೆ ವಿನಾಶಕಾರಿ ವೋಟ್ ಬ್ಯಾಂಕ್ ರಾಜಕೀಯ, ಪು. ೧೪. ವಿಭೂತಿ ನಾರಾಯಣರಾಯ್, ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳ ಮನೋ ವಿಜ್ಞಾನ, ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಪೋಲಿಸರು, ಪು. ೩೧

೮೨. ಆದಿತ್ಯ ನಾರಾಯಣ, ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣ, ಪು. ೨೮.

೮೩. ಕೆ.ಎನ್. ಪಣಿಕ್ಕರ್, ಆ್ಯನ್ ಅಜೆಂಡಾ ಫಾರ್ ಕಲ್ಚರಲ್ ಆ್ಯಕ್ಷನ್.

೮೪. ಕುಲದೀಪ ನಯ್ಯರ್, ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಸುಕು, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ೪-೪-೨೦೦೧.

೮೫. ಅರುಂಧತಿ ರಾಯ್, ಮಿಡತೆಗಳ ಬರುವಿಗೆ ಕಿವಿಗೊಡುತ್ತಾ, ಪು. ೨೧.

೮೬. ಆಶೀಶ್ ನಂದಿ, ಅಣ್ವಸ್ತ್ರವಾದ, ಹೊಸ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪಾರಿಭಾಷೆಗಳು, ಪು. ೮

೮೭. ಗೋಪಾಲಗುರು, ದಲಿತರು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಒಳಗಿನ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಪಾಯಗಳು, ಹಿಂದುತ್ವ ಮತ್ತು ದಲಿತರು, ಪು. ೮೫

೮೮. ಆರ್.ಬಿ. ಶ್ರೀಕುಮಾರ, ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ, ಪು. ೬

೮೯. ಅದೇ, ಪು.೧

೯೦. ಅದೇ,ಪು. ೫

೯೧. ಎಸ್.ಆರ್.ಭಟ್, ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ, ಕೆ. ಫಣಿರಾಜ್, ಕೋಮುವಾದದ ಕರಾಳ ಮುಖಗಳು, ಪು. ೧೪೨

ಅಧ್ಯಾಯ – ಐದು

ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ: ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ

೧. ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆ
೨. ನಿತ್ಯದ ಕೊಡುಕೊಳೆಯ ಸಾಮರಸ್ಯದ ನೆಲೆ
೩. ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆ
೪. ಮತೀಯ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆ
೫. ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ನೆಲೆ
೬. ದಲಿತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನೆಲೆ
೭. ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆ

ಅಧ್ಯಾಯ – ಐದು

ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ : ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ

ವಸಾಹುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ನೆಲೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೧) ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆ

೨) ನಿತ್ಯದ ಕೊಡುಕೊಳೆಯ ಸಾಮರಸ್ಯದ ನೆಲೆ

೩) ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆ

೪) ಮತೀಯ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆ

೫) ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ನೆಲೆ

೬) ದಲಿತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನೆಲೆ

೭) ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆ

ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫರ 'ಹಾಕಿದಾ ಜನಿವಾರವಾ', ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನವರ 'ಶರಣಾರ್ಥಿ', ಕೈವಾರ ನಾರಾಯಣ ತಾತನವರ 'ಈ ಊರೊಳಗೊಂದಿಷ್ಟು ಉತ್ಪಾತವೇನೋ', ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಜಯ ಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ', ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಹಂಪೆಯ ಭೀಮ', ಸಿದ್ದಯ್ಯ ಪುರಾಣಿಕ ಅವರ 'ಸಲಾಂ ಸಾಬ್', ಡಿ.ಗೋವಿಂದದಾಸ್ ಅವರ 'ಭಾರತಾಂಬೆಯ ರಥೋತ್ಸವ', ಬೆಳಗೆರೆ ಜಾನಕಮ್ಮನವರ 'ಹಂಪೆಯ ಪದ್ಯಗಳು' ಹಾಗೂ ಪು.ತಿ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರ 'ಮುತ್ತಣ್ಣ–ಸಾಬಿ–ದೊರೆಸ್ವಾಮಿ ದೇವರು' ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

೫.೧ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟ

ಅ. ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ

೧. ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆ :

೧೮–೧೯ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ತತ್ವಪದಕಾರರ ಕಾಲವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ಕತ್ತಲೆಯ ಯುಗ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳ ಮತೀಯ ವಿಭಜಕ ಕಣ್ಣುಪಟ್ಟಿ ಹಾಗೂ ದೇಶೀ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವೈದಿಕ–ಪರ ಮತೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವೈದಿಕ ಭೌತವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ನಾಥ ಮೊದಲಾದ ಅನುಭಾವೀ ಪಂಥಗಳನ್ನು ರಾಕ್ಷಸೀಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಅದರ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ತತ್ವಪದಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ಕತ್ತಲೆಗೆ ತಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಈ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಅವು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಬಂಡುಕೋರತನ. ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ಧರ್ಮವನ್ನಾಧರಿಸಿ ವಿಭಾಗಿಸಿದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿದ್ವಾಂಸರೇ ಕನ್ನಡ ಸಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು

ಧರ್ಮಾಧಾರಿತವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದರು. ಆರಂಭದ ದೇಶೀ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅದನ್ನನುಸರಿಸಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಧರ್ಮಾತೀತವೂ ಧರ್ಮವಿರೋಧಿಯೂ ಆದ ತತ್ವಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೆಂದು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಕಂಡುಬರಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ತತ್ವಪದಗಳ ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಅವೈದಿಕ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ನಾಥಪಂಥ ಹುಟ್ಟಿತು. ಅರಬ್ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಂದ ಸೂಫಿಪಂಥ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಆಗಮಿಸಿತು. ಇವುಗಳ ಸಂಕರದಿಂದ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಹಲವಾರು ಅನುಭಾವೀ ಪಂಥಗಳೂ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿದವು. ಆಳುವವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳ ನೈಚ್ಯಾನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಅಸಮಾನತೆ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸೆಗೆ ತುತ್ತಾದ ಶೋಷಿತ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಹಾಗೂ ದುಡಿಯುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಂಚಲನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸಮಾನತೆಯ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದವು. ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಆರೂಢ ಇಲ್ಲವೇ ಅವಧೂತ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ತತ್ವಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ಬಗೆಯ ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯ ಹೋರಾಟ ಹಾಗೂ ಜಾಗೃತಿಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿವೆ.

ಅನುಭಾವಿ ನೆಲೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಂಡಾಯ. ನಾಥಪಂಥವು ವೈದಿಕ, ಬೌದ್ಧ, ಶೈವ ಮೊದಲಾದ ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜಡ ಧರ್ಮಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡಾಯ ಸಾರಿದರೆ ಸೂಫಿ, ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಜಡ ಅನುಸಂಧಾನದೊಂದಿಗೆ ಯುದ್ಧ ಸಾರಿತು. ಧರ್ಮವೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಆಚರಣೆಯ ವಿಧಾನ ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೇ ವರ್ಗ, ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತ ಅಸಮಾನ ಸಮಾಜದ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾದಾಗ ಅಂಥ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅನುಭಾವ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸಿತು. "ಸಾಂಸ್ಥಿಕತೆ, ಅರಮನೆ, ಮಠಗಳ ಹಂಗಿನಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವ ಅರಳುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸೂಫಿಗಳು, ಶರಣರು, ದಾಸರು, ಶಿವಯೋಗಿಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಂಡಾಯಗಾರರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ."[೧] ತತ್ವಪದಕಾರರೂ ಕೂಡ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಂಡಾಯಗಾರರು.

ಇದರ ಎರಡನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಅತೀತವಾದ ಬದುಕಿನ ಅನ್ವೇಷಣೆ. ಇದು ಮೂಲತಃ ಗುರುಮಾರ್ಗವಾಗಿದ್ದು, ಗುರುಶಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಧರ್ಮಗಳ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಗೋವಿಂದಭಟ್ಟ–ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫ ಸಾಹೇಬ, ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪ–ಚೆನ್ನೂರ ಜಲಾಲಸಾಹೇಬ ಹೀಗೆ ಅಸಂಖ್ಯ ಜೋಡಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಒಂದೇ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿದ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಾಧಾರಿತ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವ ಪಂಥಗಳು ಅದನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಜಾತಿಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅತೀತವಾದ ಲೋಕವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದವು.

ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಯೋಗಮಾರ್ಗ. ದೇಹವೇ ಎಲ್ಲ ಸಾಧನೆಗಳ ತಾಣ. ದೇಹವನ್ನು ಹಲವು ತಾಲೀಮಿಗೊಳಪಡಿಸಿ, ಮನುಷ್ಯನೇ ದೇವರಾಗಬಲ್ಲ ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಯಿದು. ಇದು ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಧರ್ಮಗಳ ಭಾಗವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಭಾವನಾವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಯೋಗದ ಸಾಧನೆಯ ತುತ್ತತುದಿಯ ಅವಸ್ಥೆ ಸಾಧಕರು ತಾವೇ ಶಿವರಾಗುವ ಕಾರಣ ಬೇರೆ ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆ

ಇಲ್ಲ."[೨] ಅನುಭಾವ ಮೂಲತಃ ನಾಸ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಯೋಗಸಾಧನೆಯ ಮೂಲಕ ಯಾರಾದರೂ ದೇವರಾಗಬಲ್ಲರು. ನಾಥ ಮತ್ತು ಸೂಫಿಪಂಥಗಳೆರಡೂ ಇದೇ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ.

ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಇದು ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗ, ಕೆಳವರ್ಗ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಶಿಷ್ಟಧರ್ಮಗಳ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಮೆರವಣಿಗೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ದಲಿತರು, ಕೆಳವರ್ಗದವರು, ಮಹಿಳೆಯರು ಅನುಭಾವ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರು. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಭಕ್ತಿಯ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ನಿಗೂಢ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತು.

ಅನುಭಾವ, ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಲವಾರು ಮಹಿಳಾ ಅನುಭಾವಿಗಳೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಯೋಗಸಾಧನೆಯ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ನಾಥ, ಶಾಕ್ತ ಮೊದಲಾದ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಪುರುಷ ಸಾಧನೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗಬೇಕಾದ ಮುಜುಗರದಲ್ಲಿ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಿಮೆಯಾದಂತಿದೆ. ಕನ್ನಡ ತತ್ವಪದಕಾರರಲ್ಲಿ ಶಿವಲಿಂಗಮ್ಮ ಜತ್ತಿಯಂಥ ಅಪರೂಪದ ಹೆಸರು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ತತ್ವಪದಕಾರರು ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯ ಬಹುತೇಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಪದಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮ ಸಾಮರಸ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಬದುಕುವ ಮಾರ್ಗದ ಶೋಧವಾಗಿತ್ತು. ಕೊಡೇಕಲ್ ಬಸವಣ್ಣ, ತಿಂತಿಣಿ ಮೋನಪ್ಪನವರಂಥ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಆ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಆಗಮನದ ಮೂಲಕ ಕೋಮುವಾದ ಕಣ್ಣು ಬಿಡುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬರೆದ ತತ್ವಪದಕಾರರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಹೊಸ ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಕೆಳಸ್ತರದಿಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಧರ್ಮಾಧಾರಿತವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಒಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿ ಆರಂಭವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಮ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಕಾಲದ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಐದುಜನ ತತ್ವಪದಕಾರರ ಐದು ತತ್ವಪದಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶರೀಫರ 'ಹಾಕಿದಾ ಜನಿವಾರವ' ಎಂಬ ತತ್ವಪದ ಜಾತ್ಯತೀತ ಗುರುಶಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ಮೂಲಕ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಕೈವಾರ ತಾತಯ್ಯನವರ 'ಈ ಊರೊಳಗಿಷ್ಟು ಉತ್ಪಾತವೇನೋ' ಎಂಬ ಪದವು ಆರ್ಥಿಕತೆ-ಭಕ್ತಿ-ಅನುಭಾವಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹಿಂಸೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ, ಅದೇ ತಾನೇ ಆರಂಭವಾದ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ದಿಟ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತದೆ. ಮೋಟ್ನಳ್ಳಿ ಹಸನ್‌ಸಾಹೇಬರ ತತ್ವಪದವು, ವೈದಿಕ, ಶೈವ, ಇಸ್ಲಾಂ ಇತ್ಯಾದಿ ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳ ಆಚರಣೆಗಳ ನಿರರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ನಾಥ, ಸೂಫಿಪಂಥಗಳ ಸಂಕರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಆರೂಢ ಪರಂಪರೆಯ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ನೆಲೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನವರ 'ಶರಣಾರ್ಥಿ' ದಲಿತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆ, ಶಿವಲಿಂಗಮ್ಮ ಜತ್ತಿಯವರ ತತ್ವಪದವು ಸ್ತ್ರೀ ಕೂಡ 'ಅನುಭಾವ'ದಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರಳಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆದ ಸುಳಿವನ್ನು ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅನುಭಾವದ ಐದು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಈ ತತ್ವಪದಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ.

ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫರ "ಹಾಕಿದಾ ಜನಿವಾರವಾ ಸದ್ಗುರುನಾಥ"

ಇದು ಶರೀಫರ ಬಹು ಜನಪ್ರಿಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ತತ್ವಪದ. ಇದರ ಕೇಂದ್ರ ಆಶಯ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ' ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆ. ಜನಿವಾರ ಇಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ರೂಪಕ. ಈ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪದ್ಯದ ನಿಜವಾದ ಶಕ್ತಿ ಅಡಗಿದೆ. ಬಂಡುಕೋರತನ ಮತ್ತು ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲತೆಗಳನ್ನು ಆಶಯ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಒಳಗೊಂಡ ಅಪರೂಪದ ರಚನೆ ಇದು.

ಜನಿವಾರದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಯಾಮ

ವೈದಿಕ-ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರದವರೆಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಷೋಡಷ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಉಪನಯನವೂ ಒಂದು. ಇದನ್ನು ಮುಂಜಿಬಂಧ, ಬ್ರಹ್ಮೋಪದೇಶ ಮುಂತಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಮ, ಹವನ, ಆಹುತಿ, ಮಂತ್ರಬೋಧೆಗಳೆಲ್ಲ ಇವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಗಂಡುಮಗುವಿಗೆ ಗರ್ಭಾಷ್ಟಕ ತುಂಬುವದರೊಳಗಾಗಿ ತಂದೆಯಾದವನು ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಗಾಯತ್ರಿ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಉಸುರಿ ಗುರುಋಣ, ಪಿತೃಋಣ, ಋಷಿಋಣಗಳ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಮೂರು ಎಳೆಯ ಜನಿವಾರವನ್ನು ತೊಡಿಸಿ, ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆ ಕಲಿಸಿ ಗುರುವಿನ ಹತ್ತಿರ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ವೈದಿಕರ ಪಾಲಿಗೆ ಇದೊಂದು ಪವಿತ್ರವಾದ, ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವದ ಆಚರಣೆ. ಮಗುವಿಗೆ 'ದ್ವಿಜ'ತ್ವವನ್ನು ನೀಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ.

ಜಾನಪದೀಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ

ಜನಪದರು ಆಡುನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಜನಿವಾರ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಕಪಟತನ, ಕುಯುಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಂಚನೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ತತ್ತರಿಸಿದ ಕೆಳವರ್ಗದ ಅಸಹಾಯಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಜನಿವಾರ ಪದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ನೀಡಿದೆ. ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳಿಂದ ಅಕ್ಷರ ಲೋಕದಿಂದ ಹೊರಗಿಟ್ಟು ಆ ಮೂಲಕ ಬದುಕಿನ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ರಂಗಗಳಿಂದ ದೂರವಿರಿಸಿ ಅಧಿಕಾರದ ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಶೋಷಣಾತ್ಮಕ-ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ನೆಲೆಯಿಂದ ಜನಿವಾರ ಪದಕ್ಕೆ ಲೇವಡಿ ಅಸಹನೆಗಳನ್ನು ತುಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಶಬ್ದಕೋಶದಲ್ಲಿರುವ ಷೋಡಷ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ, ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಆವರಣದೊಳಗೆ ಪವಿತ್ರವಾದ, ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಆಚರಣೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಶಬ್ದದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿದೆ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಅಧಿಕಾರಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಕೊಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಸಮುದಾಯ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳು ನೀಡಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಶಬ್ದಾರ್ಥದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರದೆ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ.

ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ

ಹರಿಹರನು ತನ್ನ ಬಸವರಾಜ ದೇವರ ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ವೀರಶೈವದೆಡೆಗೆ ಹೆಜ್ಜೆಹಾಕುವ ಮತಾಂತರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು 'ಕರ್ಮಲತೆಯಂತಿದ್ದ ಜನಿವಾರಮಂ ಮುಂಜಿಬಂಧಮುಂ ಬಿಸುಟ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳ

ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದ ಶರಣರಿಗೆ 'ಜನಿವಾರ' ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ, ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕಂಡಿರಬೇಕು. ಹರಿಹರನಲ್ಲಿ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಾದದ ಮಾಲಿನ್ಯದ ಬಳ್ಳಿಯೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಯಾವದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿ, ಹೋರಾಟದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕ ಪರಿಕರ ಹಾಗೂ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ-ಹಿಂಸೆಯ ಮಾಧ್ಯಮ

ಮುಂಜಿಬಂಧ ಅಥವಾ ಜನಿವಾರ ಧಾರಣೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿ ಅದರ ಹಕ್ಕನ್ನು ಏಕಜಾತೀಕರಿಸುವ, ಏಕಲಿಂಗೀಕರಿಸುವ ವಿಧಾನವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಏಕಜಾತೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಏಕಲಿಂಗೀಕರಣಗಳು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಮೊದಲ ಮೆಟ್ಟಿಲು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಹಕ್ಕನ್ನು ನೀಡುವ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಬಹುಪಾಲು ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಶಿಕ್ಷಣದಗುಂಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗಳೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿಬಿಟ್ಟವು. ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಆಚರಣೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನೇ ಉಸಿರಾಡುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಅಸಮಾನತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದುಂಟಾದ ಶೋಷಣೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ದೊಡ್ಡದು. 'ಜನಿವಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಧರ್ಮದ ಒಳಗಡೆ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಹಲವಾರು ಮಗ್ಗುಲಗಳಿಂದ ಹಿಂಸಿಸಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುವ ಜನಿವಾರವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೂ ಕಾಣತೊಡಗಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದರು ಮತ್ತು ಜನಮುಖೀ ಚಳುವಳಿಗಳು ಈ ಪದವನ್ನು ಎಚ್ಚರದಿಂದಲೇ ಬಳಸಿದಂತಿದೆ.

ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಮೂಲದಿಂದ ಕವಿತೆಯ ಪ್ರವೇಶ

ಜನಪದರ ಜನಿವಾರ ಪದಬಳಕೆ, ಹರಿಹರನ ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಈ ಕವಿತೆಯ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಮಾರ್ಗವನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡರು 'ಹಾಕಿದಾ ಜನಿವಾರವಾ' ಕವಿತೆಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ತತ್ವಪದಕಾರರು ಅವರಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ವಿಕಾರ ರೂಪಗಳ ಪ್ರಚಾರಕರಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. "ಶರೀಫನಿಗೆ ಹಿಂದೂತ್ವ ಕೇವಲ ಭೌತಿಕ ಶತ್ರು, ಅವನು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಶೂದ್ರತ್ವದ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದು ಶರಣಾಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಕಿದಾ ಜನಿವಾರವಾ ಸದ್ಗುರುನಾಥಾ ......"[೩] ಎಂದು ಜಗತ್ತಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಜನಿವಾರದಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅವಸರದ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿರುವ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲವಿಯನ್ನಷ್ಟೇ ಗಮನಿಸಿರುವದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅದು ಬಯಸುವ ಅನೇಕ ದಾರ್ಶನಿಕ, ಪಾಂಥಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು

ಒದಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧದ ಉಗ್ರವಾದ ದಂಗೆ ಹಾಗೂ ಪರ್ಯಾಯ ದಾರ್ಶನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಶೋಧದ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಶರೀಫರ ಈ ತತ್ವಪದ ಅದಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಪಠ್ಯಬಯಸುವ ವಿವರಗಳು

ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಪದಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು, ಪಾಂಥಿಕ ಮಾರ್ಗಗಳು, ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಈ ಕವಿತೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ಸದ್ಗುರುನಾಥ, ಭವಭಾರ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ, ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆ, ಬಿಂದುವರ್ಗ, ಯಮುನಾತೀರ, ಯಮದಂದುಗ, ಶಿಶುನಾಳಧೀಶ, ಹುಣ್ಣಿಮಿ ನೂಲು, ಹೊಸತಾಗಿ ಹೊಸಿಯುತಲಿ, ಮುಸುಕಿರ್ದ ವ್ಯಸನ, ಮೂಲಮಂತ್ರ ಮೊದಲಾದ ಪದ ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ನಾಥ, ಸೂಫಿ, ಅವಧೂತ ಪಂಥಗಳ ಹಾಗೂ ಅವೈದಿಕ ದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲಕ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೈದಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿದ್ದರೂ ಅವು ಪಠ್ಯದೊಳಗೆ ತಮ್ಮ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೆಲವು ಪಾರಿಭಾಷೆಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಗುರುನಾಥ – ನಾಥ ಪಂಥೀಯ ಗುರು, ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಿಯಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗಿ.

ಬಿಂದುವರ್ಗ – ನಾದಬಿಂದು ಕಲೆಗಳ ಗುಂಪು, ಶೂನ್ಯಸ್ಥಿತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿ.

ಯಮ – ಅಷ್ಟಾಂಗ ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು. ನಿಯಮ, ಆಸನ, ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ, ಪ್ರತ್ಯಾಹಾರ ಸಮಾಧಿ ಇವು ಇತರ ಯೋಗಗಳು.

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ – ಅರಿವು, ಸ್ವಯಂ ಅರಿವು

ಉಳಿದಂತೆ ಕವಿತೆಯ ಪಠ್ಯದೊಳಗೆ ಜನಿವಾರ, ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆ, ಮೂಲಮಂತ್ರ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ಅರ್ಥಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕ – ದಾರ್ಶನಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪದಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ, ಡಿಕ್ಕಿ ಹೊಡಿಯುತ್ತವೆ, ಛಿದ್ರಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ, ಮರುಹುಟ್ಟು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ.

ಗುರುಮುಖದ ಬಂಡಾಯ

ಹಾಕೀದಾ ಜನಿವಾರವಾ ಸದ್ಗುರನಾಥಾ
ಹಾಕಿದ ಜನಿವಾರವಾ

ಪಲ್ಲವಿಯ ಸಾಲಿನಿಂದಲೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ವಿರೋಧಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿಯಾಗಿ ಅಪ್ಪಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ವಾಚ್ಯವಾಗಿರದೆ ಪ್ರತಿಮಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಉಪನಯನದಲ್ಲಿ ತಂದೆ ಮಗನಿಗೆ ಜನಿವಾರ ತೊಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಅಕ್ಷರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಹಕ್ಕನ್ನು, ಆ ಮೂಲಕ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಕ್ಕನ್ನು ಹಸ್ತಾಂತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ನಿರಂತರತೆಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇದು. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಸಂಬಂಧವು ವಂಶ, ಲಿಂಗ, ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಕುಟುಂಬದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ

ಬಂಧಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಶರೀಫರ 'ಪದ'ದಲ್ಲಿ ಜನಿವಾರ ತೊಡಿಸಿ, ಮಂತ್ರಬೋಧೆ ಮಾಡುವವ ತಂದೆಯಲ್ಲ-ಗುರು, ಗುರುನಾಥ. ಅವರ ಸಂಬಂಧ ಜಾತಿ, ಕುಲ, ಗೋತ್ರ, ಭವಗಳಿಗೆ ಅತೀತವಾದದ್ದು. ಒಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಂಧಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಬಂಧನಗಳನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸುವ ಮುರಿದುಹಾಕುವ ಕ್ರಿಯೆ. ಜಾತೀಯತೆ, ಮತೀಯತೆ, ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯಗಳ ಬಂಧನಕ್ಕೀಡಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜಾತಿ, ಮತ, ಅನುವಂಶಿಕತೆಯಾಚೆಗಿನ ಬಯಲಿಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಹೋರಾಟ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೈದಿಕ ಪಾರಿಭಾಷೆಯ ಜನಿವಾರವು ತನ್ನ ಮೂಲಾರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅವಧೂತಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕೆಡವುವ ಆವೇಶ ಹಾಗೂ ಕಟ್ಟುವ ಸಂಭ್ರಮಗಳೆರಡೂ ಮೇಲಿನ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ವರ್ಣಧರ್ಮದ ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಮತ್ತು ಹೊಸಪಂಥದ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಶರೀಫರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಗುರುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಸಾಲುಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

'ಸಾಧುಗಳ ಸಂಗವ ಬಿಟ್ಟು ವಾದಮಾಡಿ ಕಾಡುವದ್ಯಾಕೋ ಕೊಟ್ಟಿ', 'ವೇದವನೋದಿ ಆದಿಯಲ್ಲೋ ಮೂರಾಬಟ್ಟಿ', 'ಎಲ್ಲಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಕಟ್ಟಿಡು ತಂಗಿ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ ಮಗ ನಾನು', 'ಪರಮಾನಂದಬೋಧ ಅರಿವಿನೊಳು ಬಂದು ದೊರಕೀದಾ ಗುರು ದೊರಕಿದಾ', 'ಗುರುನಾಥನಂತಃಕರಣವಾಯಿತು ಆತ್ಮರಾಮನಿಗೆ', 'ಆರೂಢ, ಆರೂಢ ಆರೂಢ ಯಾ ಅಲಿ', 'ನಡೆಯೋ ದೇವರ ಚಾಕರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಗೊಡೆಯ ಖಾದರಲಿಂಗ ನೆಲೆಸಿರ್ಪಗಿರಿಗೆ', 'ಖಾದರಿ ಸದಾವರಿ ನಿತ್ಯ ನಿರಂಜನಾವರಿ',

ಖಾದರಲಿಂಗ, ಅಡವಿಪಾಚ್ಛಾ (ಬಾದಶಹಾ) ಕಾಡಸಿದ್ದೇಶ, ಅಲ್ಲಮ ಮೊದಲಾದ ನಾಥಪಂಥ ಹಾಗೂ ಸೂಫಿ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ವೇದ, ಶಾಸ್ತ್ರ, ಪುರಾಣಗಳ ವಿರೋಧಿಗಳು, ಜಾತಿಮತಗಳಿಗೆ ಅತೀತರು, ಬಡವರ ಬಂಧುಗಳು, ಪರಮಾನಂದ ಬೋಧಕರು ಹಾಗೂ ಯಾವುದೇ ಜಡಧರ್ಮದ ಸ್ಥಾವರ ಆಚರಣೆಗಳ ವಿರೋಧಿಗಳು ಎಂಬುದು ಮೇಲಿನ ಸಾಲುಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಿವಾರದ ಮೂಲಕ ನೀಡುವ ಈ ಗುರುದೀಕ್ಷೆ ಜ್ಞಾನಮುಖಿಯೂ ಜಾತ್ಯಾತೀತವೂ ಮತಾತೀತವೂ ಆಗಿದೆ. ಅನುಭಾವ ಪಂಥದೆಡೆಗೆ ಶಿಷ್ಯನನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕವಿತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಎದುರಾದ ಗುರುಮುಖದ ಬಂಡಾಯವಾಗಿದೆ.

ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹಾಡು

ಹಾಕಿದಾ ಜನಿವಾರ ನೂಕಿದ ಭವಭಾರ
ಬೇಕೆನುತಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಉಚ್ಚರಿಸೆಂದು

'ಭವಭಾರ' 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಉಚ್ಚಾರ' 'ಬೇಕೆನುತಲೇ' ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಭವಭಾರ' ಎಂದರೆ ಹುಟ್ಟಿನ ಭಾರ, ಬದುಕಿನ ಭಾರ, ಅಸಹನೀಯತೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಾನಾಬಗೆಯ ಹಿಂಸೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಬದುಕಿನ ಸಂಕಟ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರಲೋಕ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಕೇಂದ್ರಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗುವ ವಿಷಾದ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಜಾತಿಮತಗಳ ಬಂಧನ. ಜನಿವಾರವನ್ನು ಹಾಕುವದರ ಮೂಲಕ ಈ

ಭವದ ಭಾರಗಳನ್ನು ನೂಕುತ್ತಾನೆ. 'ಬೇಕೆನುತಲೇ' ಮತ್ತು 'ನೂಕು' ಎಂಬ ಪದಗಳು ಇದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾದ, ಪ್ರತಿರೋಧದ, ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಗುರು, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗಾಯತ್ರಿ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿದರೆ ಶೂದ್ರನಾದವನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದ ಮನುಪ್ರಣೀತ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನೊಡ್ಡಲೆಂದೇ ಗುರು 'ಬೇಕೆನುತಲೇ' ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ ಉಚ್ಚರಿಸು ಎಂದು ಆದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಭವಭಾರ ನೂಕುವದರೊಂದಿಗೆ ಮರುಹುಟ್ಟು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅವರು (ಗುರು–ಶಿಷ್ಯ) ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಜಾತಿಮತ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತತ್ವಪದಕಾರರು ಹಾಗೂ ತತ್ವಪದಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಎಚ್.ಎಸ್ ಶಿವಪ್ರಕಾಶ ಅವರ 'ಹಲವು ಜಾತಿಯ ಮರಗಳ ಕಾಡು' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮರುವಿಮರ್ಶೆಗೊಳಪಡಿಸಬೇಕಿದೆ. ಇದು ಹಲವು ಜಾತಿಯ ಮರಗಳ ಕಾಡಲ್ಲ 'ಜಾತ್ಯಾತೀತ–ಮರಗಳ ಉದ್ಯಾನವನ'. ಹುಟ್ಟನ್ನು ಕಳಚಿದವರನ್ನು ಹುಟ್ಟಿನ ಮೂಲಕವೇ ಗುರುತಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಸ್ಥಾಪಿತ ಜಡ ಚಿಂತನೆಗಳ ವಿರುದ್ಧದ ಅವೈದಿಕ ಪಂಥಗಳ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಇದಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಶರಣಾಗತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಜಾಗ ಖಾಲಿಮಾಡುವ ವಿಧಾನವೂ ಅಲ್ಲ. ಮೇಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಡೆಗಿನ ಚಲನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಜಾಗವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸುವ ಹೋರಾಟವಾಗಿದೆ. ಬಿಡುಗಡೆಯ ಸಂಭ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಪರ್ಯಾಯದ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಪದವು ವೈದಿಕ, ಶೈವ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಪಡೆದ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಗುರುಜ್ಞಾನ. ಜಾತಿಮತಗಳನ್ನು ಕಳಚುವದೆಂದರೆ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುವದಲ್ಲ. ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಶರಣಧರ್ಮದ ಆಚರಣೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದರು. ಆದರೆ ತತ್ವಪದಕಾರರು ವಿವಿಧ ಪ್ರದೇಶ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ–ನೆಲಗಟ್ಟುಗಳಿಂದಲೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜಾತೀಯತೆ ಮತೀಯತೆಗಳನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡೂ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನುಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಶಿಷ್ಠ ಸಾಧ್ಯತೆಯೊಂದನ್ನು ತತ್ವಪದಕಾರರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿಂದ 'ಹಾಕಿದಾ ಜನಿವಾರವ' ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹಾಡಾಗಿದೆ. ಇದು ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹಾಡು.

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ "ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅವಧೂತ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ."[8] ಶರೀಫನನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಂ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಆದರೆ ತತ್ವಪದಕಾರರು ಎಂಬ ಏಕಾಕಾರಿ ಬಳಕೆ ಕೂಡ ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೇ? ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲದ ತತ್ವಪದಕಾರ ಎನ್ನಬಹುದೇನೋ?

ಯೋಗದ ಕುದುರೆಯನೇರಿದ ಸಾಧನ ಮಾರ್ಗ

ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆ ಕಲಿಸಿ ಆ
ನಂದದೀ ಬಿಂದುವರ್ಗದಿ ನಿಲಿಸಿ
ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಯಮದಂದುಗನವಳಿಯೆಂದು (ದಂದುಗಕೆಳೆಯೆಂದು)

ಶರೀಫ ಈ ಸಾಲುಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನದು ದ್ವೈತ ಅದ್ವೈತ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಗಳಂತೆ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವಲ್ಲ. ಯೋಗಮಾರ್ಗ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. 'ಯೋಗದ ಕುದುರೇಯ ಬ್ಯಾಗನೇ ಏರುತ, ಮ್ಯಾಗೇರಿ

ಮಠಕೆ ಹೋಗೋಣ ಬಾಬಾ' ಎಂಬಂಥ ಯೋಗಪ್ರಸ್ತಾಪದ ಹಲವಾರು ಸಾಲುಗಳು ಅವನ ಪದಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಬಿಂದುವರ್ಗವೆಂದರೆ ನಾದ, ಬಿಂದು, ಕಲೆಗಳು. ಯಮ ಎಂದರೆ ಅಷ್ಟಾಂಗಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ, ಅಹಿಂಸೆ, ಅಸ್ತೇಯ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಪರಿಗ್ರಹ ಎಂಬ ಐದು ಉಪಾಂಗಗಳಿವೆ. ಗುರು ಜನಿವಾರ ತೊಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಶಿಷ್ಯನನ್ನು ಯೋಗಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನಾದ ಬಿಂದು ಕಲಾತೀತನಾಗಿ, ಯೋಗದ ಮೊದಲ ಅಂಗವಾದ 'ಯಮ'ದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಧನೆ ಮಾಡಲು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮುಂದಿನ ಅಂಗಗಳಾದ ನಿಯಮ, ಆಸನ, ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ, ಪ್ರತ್ಯಾಹಾರ ಮತ್ತು ಸಮಾಧಿಗಳವರೆಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸುವುದು ಅವನ ಗುರಿ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಸ್ಥಿತಿ ತಲುಪಲು ಸಮಾಧಿ ಹಂತವನ್ನು ಮುಟ್ಟಲು ಯಮುನಾ ತೀರದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆ ಕಲಿಸಿ ಯೋಗದ ಮೊದಲ ಹಂತವಾದ 'ಯಮ'ದಲ್ಲಿ ದಂದುಗವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಲು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಧನಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯತತ್ಪರನಾಗಬೇಕೆಂಬುದು ಗುರುಬೋಧೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ದ್ವೈತ ಅದ್ವೈತಗಳಾಚೆಯ ಅರಿವಿನ ಮಾರ್ಗ. ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದ ಭಕ್ತಿಯ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಪಡೆಯದ ಮಾರ್ಗ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿರೀಶ್ವರವಾದ. ನಾಸ್ತಿಕ ಮಾರ್ಗ. ಅವೈದಿಕ ದರ್ಶನಗಳನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ರೂಪತಾಳಿದ ನಾಥ, ಸೂಫಿ ಮೊದಲಾದ ಪಂಥಗಳ ಸಂಕರವಾದ ಅವಧೂತ ಅಥವಾ ಆರೂಢ ಪಂಥವನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಜಡ ಚಿಂತನೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. 'ಯಮನಾತೀರ' ವೆಂಬ ಪದ ಗಂಗಾತೀರಕ್ಕೂ ವೈದಿಕ-ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯ ಸೂಚಿಯಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ "ತತ್ವ ಪದಗಳು ವಿಶಾಲ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಠ್ಯಗಳು. ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಚಿಂತನೆ, ತತ್ವ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹರಡುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವ ಶಾಬ್ಧಿಕ ರಚನೆಗಳು"[೫] ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ. ತತ್ವಪದಗಳು ಧರ್ಮಾತೀತ ಪಠ್ಯ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತಿಗಿಂತ ಸಾಧನ ಮಾರ್ಗದ ಪಠ್ಯಗಳೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

ಹುಣ್ಣೀವಿ ಹೊಸನೂಲು

ಶಿಶುನಾಳಧೀಶನಲ್ಲೆ ಹುಣ್ಣೀವಿನೂಲು
ಹೊಸತಾಗಿ ಹೊಸೆಯುತಲಿ
ಮುಸುಕಿರ್ದ ವ್ಯಸನದ ಕಸರನು ಕಳಿಯೆಂದು
ಹಸನಾಗಿ ಮೂಲಮಂತ್ರದ ಮನೆಯೊಳು ನಿಂದು

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ 'ಶಿಶುನಾಳಧೀಶ ಎನ್ನುವದು ಅಂಕಿತವಲ್ಲ ಚೈತನ್ಯರೂಪಿ ಪ್ರತೀಕ'. 'ಹುಣ್ಣೀವಿನೂಲು' ಅನುಭಾವದ ಬೆಳದಿಂಗಳ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಹೊಸದಾಗಿ ಹೊಸೆಯುತಲಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ತನ್ನದು ಹೊಸ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹರಿಹರ, ಬಸವಣ್ಣನ ಮೂಲಕ ಜನಿವಾರವನ್ನು ಬಿಸುಟಿದರೆ, ಶರೀಫ ಗುರಿವಿನ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಜನಿವಾರವನ್ನು ಹರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಗುರುಋಣ, ಪಿತೃಋಣ, ಋಷಿಋಣಗಳ ಸಂಕೇತವಾದ ಮೂರು ಎಳೆಗಳ ದಾರದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಬೆಳದಿಂಗಳಂಥ ಅನುಭಾವದ ನೂಲನ್ನು ನೂತು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹೊಸ ಗುರುಮಾರ್ಗ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ, ಸಾಧನಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದರೆ ಮುಸುಕಿರುವ ವ್ಯಸನಗಳೆಲ್ಲ ಕಳಿಯುತ್ತವೆಯೆಂಬ

'ಮೂಲಮಂತ್ರವನ್ನು' ಸಾರುತ್ತಾನೆ. ವೈದಿಕರಲ್ಲಿ 'ಓಂ ನಾರಾಯಣ', ಶೈವರಲ್ಲಿ 'ಓಂ ನಮಃ ಶಿವಾಯ'ವೆಂಬ ಮೂಲಮಂತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಗುರುಮಂತ್ರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದ ಆಚರಣೆಯು ಶರೀಫನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದ್ರುವಗಳು (ಗುರು+ಶಿಷ್ಯ) ವಿಲೀನಗೊಳ್ಳುವ ಹೊಸ 'ಜನಿವಾರ ಧಾರಣೆ'. ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿದ್ದೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಇದೊಂದು ಹೊಸ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗ.

ಸರಳ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಮಾದರಿಯ ನಿರಾಕರಣೆ

ತತ್ವಪದಕಾರರನ್ನು ಕುರಿತಾದಂತೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಜನಪ್ರಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿವೆ. "ಈ ಕವಿಗಳು ಪರಧರ್ಮವನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ಕಂಡರು. ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಆಯಾ ಧರ್ಮದ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹಾಡಿದರು. ಕೊನೆಗೆ ದೇವನೊಬ್ಬನೇ ಎಂದು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರು."[೬] (ಶಾಂತರಸ) "ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿಮತ ತತ್ವ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಸೇರದೇ ಸರ್ವಮತ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವಸಾರವನ್ನು ಹೀರಿ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕರಿವರು"[೭] ಇತ್ಯಾದಿ. ಶರೀಫನ ಈ ಪದ ಅಥವಾ ಪದಗಳ ರಾಶಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ತಿಳಿದು ಬರುವುದೇನೆಂದರೆ, ಇವರು ಯಾವ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮಗಳ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ದೇವರುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹಾಡಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ಅನುಭಾವಿಕ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯದೇ ಇವೆ. ಇವರು ಧರ್ಮಗಳು ಹೇಳುವ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಪಾರಮಾರ್ಥಕರಲ್ಲ. ಚೆನ್ನೂರ ಜಲಾಲ್ ಸಾಬ್‌ರ ಪದದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಸಬ್ ಕಹತೆ ಈಶ್ವರ ಅಲ್ಲಾ
ಇದರ ಬೇಷ್ ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲಾ
ನಿರಾಕಾರಸೇ ಆಕಾರಹುವೇ
ವೇದಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ನಿಲುಕಿಲ್ಲ
ಹಿಂದೂಮುಸಲ್ಮಾನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪಡತೆಹೈ
ಗುರುಮನಿ ಕೀಲಿ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ

ಹಿಂದೂ ಮುಸಲ್ಮಾನ ಎರಡೂ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಜಲಾಲ್‌ಸಾಬ್ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶರೀಫರ 'ದೊರಕೀದಾ ಗುರು ದೊರಕೀದಾ' ಕೂಡ ಈ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾಲದ ಕಾಲುಗಳಾಗಿ ಒಜ್ಜೆ ಹೊತ್ತವರು

ಶರೀಫ ಬದುಕಿದ್ದು ೧೮೧೯ ರಿಂದ ೧೮೮೯ರಲ್ಲಿ. ಅಂದರೆ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬಹುಪಾಲು ಸಮಯ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಮರ ನಡುವೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲವದು; ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಹೋಳಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದ ನಾಡು ಒಂದಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷ ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಕಾಲವದು. ೧೮೫೭ರ ಮೊದಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಅಂಥ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸಿತ್ತು. ಈ

ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮೇಲೆ ವ್ಯಗ್ರರಾಗಿದ್ದ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಓಲೈಸತೊಡಗಿದ್ದರು. ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಉಂಟಾದ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಓಲೈಸತೊಡಗಿದರು. ದೇಶೀ ಆಳರಸರ ಅಧಿಕಾರಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಸತ್ವಹೀನಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದರು. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಒಡಕು ಎನ್ನುವದು ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮಗಳ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಅವಕಾಶ ಹಂಚಿಕೆಯ ಜಗಳ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಸಂಕಟದಲ್ಲಿದ್ದುದು ತತ್ವಪದಕಾರರನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದಂತಿದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ನೆಲೆಗಿಂತ ಕೆಳವರ್ಗಗಳಿಂದ ಧರ್ಮಾತೀತವಾದ ಹೋರಾಟವೊಂದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತತ್ವಪದಕಾರರು ಚಿಂತಿಸಿದಂತಿದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಬಲವಾದರೂ ದೇಶೀ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬುಡವನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕನ್ನು ನರಕಸದೃಶವಾಗಿಸಿರುವ ವಾಸ್ತವ ಅವರನ್ನು ಕಂಗೆಡಿಸಿದಂತಿದೆ. ವೈದಿಕಧರ್ಮವು ಆಳದಲ್ಲಿ ವಿದೇಶೀ ಮತ್ತು ದೇಶೀ ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೈಜೋಡಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭವದು. ಮುಸಲ್ಮಾನ ಧರ್ಮ ಕೂಡ ಇದಕ್ಕಿಂಥ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾತೀತವಾದ ಹೋರಾಟದ ಮಾರ್ಗವೇ ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿತ್ತು. ತತ್ವಪದ ಈ ಬಗೆಯ ಕಾಲದ ಒತ್ತಡಗಳ ಒಜ್ಜೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಬಂಡಾಯ

ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟಗಳು ಸಾಂಘಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮುದಾಯಿಕತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವು. ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಸರ್ವನಾಶಗೊಳಿಸಿತು. ಆಗ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಬಂಡಾಯದ ದಾರಿಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಶರಣರ ನಂತರ ಬಂದ ಸರ್ವಜ್ಞ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಮಾದರಿ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ತನ್ನ ವಿಲಕ್ಷಣ ವರ್ತನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮುಜುಗರ ಮತ್ತು ಭಯಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿದ್ದು ಕೂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಬಂಡಾಯದ ಮಾದರಿಯೇ. ತತ್ವಪದಕಾರರು ಹಾಗೂ ತತ್ವಪದಗಳ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿಂದೆ ಕೂಡ ಇಂಥ ಒತ್ತಡ ಕೆಲಸಮಾಡಿದಂತಿದೆ.

ಸುಧಾರಣವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಹಿಂದೂ ಸನಾತನವಾದವನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ಶುದ್ಧೀಕರಿಸಿ ಹೇರಲು ಯತ್ನಿಸಿದವು. ಮೂಲಭೂತವಾದೀ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪುರುಜ್ಜೀವನದ ಈ ಚಟುವಟಿಕೆ ತೀವ್ರಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದಾಗ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಶುದ್ಧೀಕರಣಗಳೂ ಆರಂಭವಾದವು. ಈ ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಾಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ನಾಥ-ಸೂಫಿ ಮೊದಲಾದ ಮತಾತೀತ ಪರಂಪರೆಗಳ ಸಂಕರದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ತತ್ವಪದಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದಂತಿದೆ. 'ಹಾಕಿದಾ ಜನಿವಾರವಾ'ದಂಥ ತತ್ವಪದದ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಈ ಬಗೆಯ ಸಮಾಜೋ-ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಒತ್ತಡವಿದೆ. ಭಕ್ತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಹೋಗುವ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಯೋಗದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ 'ಮಿಲನ'ವಾಗುವ ಗುರುಮಾರ್ಗ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೊಂಡಿತು. 'ಹಾಕಿದಾ ಜನಿವಾರವಾ'

ಪದ ಈ ಎಲ್ಲ ಹಿನ್ನಲೆಗಳಿಂದ ೧೮-೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ತಾತ್ವಿಕ ಮಾರ್ಗದ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಂತಿದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳುವಳಿ

ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮುದಾಯ ಗುಡಿಗುಂಡಾರಗಳಲ್ಲಿ, ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಭಜನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿ ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಡುಗಳಿವು. 'ತತ್ವಪದಗಳು ಕೇವಲ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲ ಆಚರಣೆ' ಎಂಬ ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಅವರ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮತಾತೀತ ಜಾತ್ಯತೀತ ಮತ್ತು ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಚಾರಪಡಿಸಲು ತತ್ವಪದಕಾರರು ಜನಮುಖಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ತತ್ವಪದದ ಆಚರಣೆ ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಚಳುವಳಿಯ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಹೋದರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಆಂತರಂಗಿಕವಾಗಿ ಚಳುವಳಿಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಪ್ರತಿದಿನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಜನ ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಭಜನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವದು ಮತ್ತು ಹಾಡುವಿಕೆ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲದೇ ಮತ್ತೇನು?

ಅನುಭಾವ ಸಮುದಾಯದ್ದೋ ತತ್ವಪದಕಾರರದೋ

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯ ತನ್ನ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಶರೀಫ ಮೊದಲಾದ ತತ್ವಪದಕಾರರು ತಮ್ಮ ತತ್ವಪದಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಆಡುನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಶರೀಫರ ಪದಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಶಿಷ್ಟವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರವೇಶಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜನಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಅಂಥ ಹಂಗಿಲ್ಲ. ನಾಥಪಂಥ ಸೂಫಿಗಳಂಥ ಅನುಭಾವ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದ ಅವೈದಿಕ, ದಾರ್ಶನಿಕ ಧಾರೆಗಳು ಕೂಡ ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗದ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಹೊಸ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ತತ್ವಪದಕಾರರು ಶೋಧಿಸಿದರೇ ಅಥವಾ ಜನಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಯತ್ನಮಾಡಿದರೇ?

ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಮಿತಿಯೆಂದರೆ ಇಹಲೋಕದ ನಿರಾಕರಣೆ. ತತ್ವಪದಕಾರರಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕರು ಸಾಧುಗಳು, ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು. ಗುರುಶಿಷ್ಯ ಒಂದಾಗಿ ಪಡೆವ ಅರಿವು ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಲೋಕದಿಂದ ದೂರಮಾಡುವದಾದರೆ ಅಂಥ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವದು ಯೋಗ್ಯವೇ? "ಜನರನ್ನು ಈ ಲೋಕದಿಂದ ಎತ್ತಂಗಡಿ ಮಾಡುವ ಯಾವದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಜೀವವಿರೋಧಿ."[೮] ಆದರೆ ಅವರು ಅವಧೂತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸೇರಿದ ಮೇಲೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ ಎದುರಿಸುವ ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ಯಾಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೂಡ ಮುಖ್ಯ. ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಬಲಿಕೊಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದ ಒಳಿತಿಗೆ ಹೋರಾಡುವ ಬುದ್ಧನ ಮಾದರಿ ತತ್ವಪದಕಾರರಿಗೆ, ಅವರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದಂತಿದೆ. ಇದೊಂದು ರಾಜಕಾರಣದ ತಂತ್ರವೆಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಹೊಸಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗದ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಕರತತ್ವ

ತತ್ವಪದಗಳು, ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ, ಕವಿತೆ, ಕವನ, ಪದ್ಯ, ಭಾವಗೀತೆ, ಮುಕ್ತ ಛಂದ, ನವ್ಯಕಾವ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಕಾವ್ಯಸಂಬಂಧಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ, ವಚನ, ಕೀರ್ತನ, ಸ್ವರವಚನಗಳಂಥ ಧಾರ್ಮಿಕ, ತಾತ್ವಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹಾಗೂ ತ್ರಿಪದಿ, ಷಟ್ಪದಿ, ಸಾಂಗತ್ಯ ಮೊದಲಾದ ದೇಶೀ ಕಾವ್ಯಬಂಧಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು 'ಪದ' 'ಪದಾ' ಎಂಬ ಪದ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು 'ಶರೀಫನ ಪದ' 'ಪದಾ' ಭಜನೀ ಪದಾ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪದಾಹೇಳು, ಪದಾಅನ್ನು, ಪದಾಹಾಡು, ಪದಾಕಟ್ಟು, ಪದಾಕೇಳು ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮಗಳ ಸಂಕರರೂಪವೇ 'ಪದ' ಮತ್ತು ಇದು ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ, ಅನನ್ಯ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂಬುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಶಿಷ್ಟ, ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗದ ಎಲ್ಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಸಂಕರ ರೂಪವೇ ಪದ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ರೂಪದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತತ್ವದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಇದು ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ಶರೀಫ 'ಬರಕೋ ಪದ ಬರಕೋ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. 'ಪದವ ಬ್ಯಾಗನೆ ಕಲಿಕಲಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. 'ಅಡಿ ಗಣ ಪ್ರಾಸ ನುಡಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಪದ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅವನದು 'ಕಡುಶೂನ್ಯದ ಗುರುಪದ'. ತತ್ವಪದಗಳು ಜನಪದೀಯತೆ, ಸಾಮುದಾಯಿಕತೆ, ಹಾಡುಗಾರಿಕೆ, ಹೇಳುಗಾರಿಕೆ, ಪ್ರಸಾರಿಕತೆ ದಾಖಲಾತಿಯ ಹಂಬಲಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ, ನಾಥ ಮತ್ತು ಸೂಫಿ ಪರಂಪರೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಸಾರದ ಮಾಧ್ಯಮವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಶಿಷ್ಟ, ಜಾನಪದ, ವೈದಿಕ, ಶೈವ, ವೀರಶೈವ, ವಚನ, ಸ್ವರ ವಚನ ಮೊದಲಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾದರಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಡಿಗಣ ಪ್ರಾಸಕೆ ದೊರಕದ, ನುಡಿಶಬ್ದಕೆ ನಿಲುಕದ, ಮಾತ್ರೆಯ ಬಡಿವಾರಕೆ ಬಯಲಾದ, ಗಣಸೀಮ ಗುಣಗೆಡಿಸುವ, ತುಣುಕು ಶಾಸ್ತ್ರಕೆ ಮಣಿಯದ, ಲಯಪ್ರಳಯಕೆ ಒಳಗಾದ ಪದ ತನ್ನದು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿವರಿಸುವಾಗ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮಗಳಿಗಿಂತ ತನ್ನದು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯ ಹೇಗೆ ಎಂಬುವದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಹಂಬಲದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ಅಕ್ಷರ ಛಂಧ, ಮಾತ್ರಬಂಧ, ಅಂಶಗಣಗಳು ಪ್ರಾಸಾನು ಪ್ರಾಸಗಳಿಗೆ ಅತೀತವಾದ ಮಾರ್ಗದ ಶೋಧನೆಯ ಹಂಬಲವಿದು. 'ಹಾಕಿದಾ ಜನಿವಾರವಾ' ಎಂಬ ಪದವು ಅನಿಯಾಮಿತ ಗಣ ಮತ್ತು ಪಾದಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಶರೀಫ ಆದಿಪ್ರಾಸವನ್ನೂ ಮೀರಿದ್ದಾನೆ. ತುಣುಕು ಶಾಸ್ತ್ರಕೆ ಮಣಿಯದ ಪದ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನೆ ಆತ ಹೇಳ ಹೊರಟಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಭಾರತೀಯವೆಂದು ಹೆಸರು ಪಡೆದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಅತೀತವಾದದ್ದು.

'ಅನ್ವಯ ತಿಳಕೋ' ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವಾಗ ತನ್ನದು ಬೇರೆ-ಬೇರೆ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ದಕ್ಕುವ ಕಾವ್ಯ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ಅನ್ವಯ ಗುರುಮೂಲದ ಅನುಭಾವಿಕತೆ, ಇದನ್ನು ಭೇದಿಸಲು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಸಾಲವು ಎಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನೀಡಿದಂತಿದೆ. ಕವಿತೆಯೊಂದರ

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ, ಛಂಧ, ರೂಪಕ...... ಮೊದಲಾದ ಪರಿಕರಗಳ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದರೂ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ತತ್ವವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂಬುದು ಶರೀಫನ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಕೆಲವು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಶರೀಫನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಳಕೆಗೆ ಕಾವ್ಯ ಬಳಕೆಯಾದಾಗ ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ದಲಿತ ಬಂಡಾಯದ ನಂತರದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಇದನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆ ಬಗೆಯ ಸೋಲಿಗೆ ತತ್ವ ಕಾರಣವೋ ಅಥವಾ ಕವಿಯ ಇತರ ಮಿತಿಗಳು ಕಾರಣವೋ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅನುಭಾವದ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು (ಅದರಲ್ಲಿ ಕವಲು ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಇರಬಹುದು) ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಲು ಶರೀಫರಂಥ ತತ್ವಪದಕಾರರು ಬರೆದ ಹಲವಾರು ಪದಗಳು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿರುವದರ ಗುಟ್ಟೇನು? ಆ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅವರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳು ಯಾವವು ಎಂಬುದನ್ನು ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

'ಹಸಿವಚನದಿಂ ಉಸುರುವೆ ಕವಿತವ' 'ಶಿಶುನಾಳಧೀಶನ ಸೇವಕ ಉಸುರಿದ ನುಡಿ ಕೇಳಿ ಪಸರಿಸುವಾ ಶಶಿಕಿರಣ' 'ಹಸನಾಗಿ ಪದ ನುಡಿದ ರಸಿಕರಾದವರೆಲ್ಲ ನೀವು ಮಾತು ಕೇಳಿರಿ' 'ರಸಿಕರಾದವರೆಲ್ಲ ಕೇಳ್ವುದು ಹೊಸ ಕವಿತಾ ಆನಂದದಿ' 'ಮುತ್ತಿನಂಥಾ ಮಾತಿದು ಕೇಳೆ ಗೆಳತಿ' 'ಹಸನಾಗಿ ಭಜಿಸುವೆ ರಸಿಕರೆ ಕೇಳಿರಿ ಕೆಸರಲ್ಲೆ ಕವಿತಾದಲ್ಲೆ' 'ಪದವ ಬ್ಯಾಗನೆ ಕಲಿಕಲಿ' 'ಬರಕೋ ಪದಾ ಬರಕೋ' 'ಶಿಶುನಾಳಧೀಶಯೋಗಿ ರಸಿಕ ಹಾಡಿದ ಹಸನಾದ ಹೊಸ ಪಕ್ಷಿಗಾರ' 'ಧರೆಯೊಳು ಶಿಶುನಾಳ ಗುರುಪುತ್ರಕವಿ' – ಶರೀಫನ ಪದಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇಂಥ ಅಸಂಖ್ಯಸಾಲುಗಳು ಪದಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಇವು ಜನಸಮುದಾಯದಿಂದ ಜನಪ್ರತಿನಿಧಿಯೊಬ್ಬ ಅವರದೇ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಯಪಡಿಸಲೇಬೇಕೆಂಬ ಹಟದಿಂದ ಹೇಳುವ, ಹಾಡುವ, ಕಲಿಸುವ, ಬರೆಸುವ ಹೊಸಜ್ಞಾನ ಮಾರ್ಗವೊಂದರ ಹೊಸರೂಪಧಾರಣವಾಗಿವೆ. 'ಹೊಸಕವಿತಾ' 'ಹೊಸಪಕ್ಷಿಗಾರ', 'ಬೇಗನೇ ಕಲಿಕಲಿ', 'ಬರಕೋ' ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ 'ಹೊಸ ಪಕ್ಷಿಗಾರ'ನೊಬ್ಬ 'ಹೊಸ ಕವಿತಾಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಳೆಯ ರಸಿಕರಿಗೆ ಕೇಳಿಸುವ, ಕಲಿಸುವ, ಬರೆಸುವ ಸಂಭ್ರಮ ಮತ್ತು ಆತುರದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಶರೀಫನೇ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ 'ಹೊಸ ಪಕ್ಷಿಗಾರ'. ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ಹೊಸಗನ್ನಡ ಅರುಣೋದಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕೆಂಪುನಾರಾಯಣ, ಮುದ್ದಣನಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ವಾಡಿಕೆ ತಪ್ಪು."[8] ಶರೀಫ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಳಗ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಂಗೋಳಿಗಳು, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಆಧುನಿಕ-ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆರಂಭವಾಗುವದೇ ಮತೀಯವಾದದ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸೆಕ್ಯೂಲರ್ ಆದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಅನಾವರಣದಲ್ಲಿ, ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸ ಆರಂಭವಾದದ್ದು ಮತೀಯ ಮಾಲಿನ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ. ಶಿಷ್ಟ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಶರೀಫನಂಥವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮಗಳು ಕಾಣಿಸದೇ ಹೋಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಅವು ಮೌಖಿಕ ಪದಗಳೆಂಬುದು ಕಾರಣವಾಗಿರಲಾರದು. ಅವು ಮೌಖಿಕವೂ ಅಲ್ಲ; 'ಬರಕೋ ಪದಾ ಬರಕೋ' ಎಂದು ಕೈ ಹಿಡಿದು ಬರೆಸಿದಂಥವು. ದಾಸರ ಪದಗಳಷ್ಟೇ ಜನಪ್ರಿಯವಾದವು. ತತ್ವಪದಕಾರರಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕರು ಕೆಳವರ್ಗದವರೂ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮದ

ಮೂಲದವರು ಕಳಂಕಿತಭವರೂ ಆಗಿರುವದೂ ಕೂಡ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಕೆಲಸ ಆರಂಭವಾದದ್ದೇ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚುವ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಯತ್ನದಲ್ಲಿ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಜನ ತತ್ವಪದಕಾರರಿರುವದು ಕೂಡ ಒಂದು ಕಾರಣವಾದಂತಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭೇದ ಕೂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದಂತಿದೆ. ಕನ್ನಡ ತತ್ವಪದಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅದರ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಮತೀಯ ಅಸಹನೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ.

ತತ್ವಪದಕಾರರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪದದ ರಚನೆಯನ್ನು ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಂತಿದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆದುರಾದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡಕೊಂಡ ಸೃಜನಶೀಲ ಪರಿಹಾರವಿದು. ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ "ಶರಣರು ಕೆಳವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ವೀರಶೈವದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಏಕತಾತ್ವಿಕ ಏಕಭಾಷಿಕ, ಏಕ–ಆಚರಣೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ದಾಸರೂ ಅದೇ ಕ್ರಮದ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿ. ಆದರೆ ತತ್ವಪದಕಾರರು ಕೆಳವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಚರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ."[೧೦] ಜಿ.ವಿ. ಆನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ "ವೈದಿಕ ಪ್ರಣೀತ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವು ಏಕರೂಪ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಮಂತ್ರೋಚ್ಚಾರದ ಒಂದೇ ದನಿಯಂತೆ ಕೇಳಿದರೆ ತತ್ವಪದಗಳು ಬಹುಕೇಂದ್ರಿತ ಧಾರ್ಮಿಕ–ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಅನೇಕ ಧ್ವನಿಗಳಂತೆ ಕೇಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ವಪದಕಾರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ಅವರ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಇದೆ."[೧೧] ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ತತ್ವಪದಕಾರರೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ತತ್ವಪ್ರತಿಪಾದಕರೆ. ನಾಥ, ಸಿದ್ಧ, ಸೂಫಿ, ಮೊದಲಾದ ಅವೈದಿಕ–ಧಾರೆಗಳ ಸಂಕರಿತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯದು. ಅದರಲ್ಲೇ ಇರಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದಾದರೂ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗೂ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಭಿನ್ನ ಧ್ವನಿಗಳಾಗಿ ಕೇಳಿಸಲು ಕಾರಣ ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪ.

ರೂಪಕಾತ್ಮಕತೆ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಪ್ರಜ್ಞೆ

"ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತತ್ವಪದಗಳು ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಅರ್ಥಗಳಿರುತ್ತವೆ."[೧೨] ಉದಾ: 'ಅಳಬೇಡ ತಂಗಿ ಅಳಬೇಡ' 'ಬಿದ್ದಿಯಬೇ ಮುದಕಿ ಬಿದ್ದೀಯಬೆ', 'ಹಾವು ತುಳಿದೇನೆ'. ಇಲ್ಲಿ ತಂಗಿ, ಮುದುಕಿ, ಹಾವು, ಬೇರೆಯದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದಗಳು. 'ಹಾಕಿದಾ ಜನಿವಾರ' ಕೂಡ ಇದೇ ಮಾದರಿಯದು. ಬದುಕಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳು ಪದಗಳ ಬಹಿರಂಗವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತರಂಗದ ವಿವರಗಳು ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತ ಅಥವಾ ಅವುಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಪಾರಿಭಾಷೆಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನದೆಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತವೆ. ಗುರುಪಂಥದ, ನಾಸ್ತಿಕವಾದಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಿರುವ ಸಾಧನಮಾರ್ಗದ, ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ವಿರೋಧಿಯಾದ, ಸಮಾಜೋ ರಾಜಕೀಯ ಅನುಭಾವಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ತತ್ವಪದಕಾರರು ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಭಾಷಿಕ, ಆಯಾಮಗಳಿಂದ

ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮ ಶರೀಫನಿಗೆ ದಕ್ಕಿದ್ದು ಕೂಡ ಆತನ ಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಇರಬೇಕು. ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನ ಆರ್ಭಟದ ಭಾಷೆಯು ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಮಾದರಿಯದು. ಶರೀಫನಿಗೆ ಆ ಆರ್ಭಟ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯದ ಸಂದರ್ಭದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲದ ಲೇಖಕರ ಬರವಣಿಗೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ತಾಳುವ ಉಗ್ರತೆಯನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಮೇತರ ಬದುಕಿನ ಪ್ರವೇಶದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುವದಿಲ್ಲ. ರಂಜಾನ ದರ್ಗಾ ಅವರ ಭಾಷೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಯೋಗ್ಯ. ಅವಧೂತ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕ ಶರೀಫ ತನ್ನ ಭವಭಾರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೂ ಅಂದಿನ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ಅವನನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಮನನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದೆ. ಶರೀಫ ಹೆಚ್ಚು ವೀರಶೈವ ಆಕರಗಳಿಗೆ ಮೊರೆಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವನದೇ ಆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳಿರಬಹುದು. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮುಸ್ಲಿಂ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ ಉರ್ದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಸೀದಿಗೆ ಹಬ್ಬಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಭೇಟಿ, ಇಡೀ ಆಚರಣೆಗಳೆಲ್ಲ ಹಿಂದೂಮಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಕುಟುಂಬದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ವಿಠಲಮಂದಿರದಲ್ಲಿ ಭಜನಾಪದ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವು ಸ್ವರವಚನ, ತತ್ವಪದಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕರಣ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಇದನ್ನು ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಶರೀಫ ಕೂಡ ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾದಂತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆತ ಹಿಂದೂ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಉಸಿರಾಡಿದಷ್ಟೇ ಸಹಜವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಶರೀಫನ ತತ್ವಪದಗಳ ತುಂಬ ತುಂಬಿರುವ ಹಿಂದೂ ಆಕರಗಳ ಬಳಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆ ಕಾಲದ ಎರಡೂ ಧರ್ಮದ ಧಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ತಕರಾರು ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಶರೀಫ 'ಮೂಕನಾಗಿರಬೇಕು ಜಗದೊಳು', 'ನಾಯಿಬಂದಾವೋ ಬೆನ್ನತ್ತಿ ನಾರಾಯಣ', 'ಹುಚ್ಚು ನಾಯಿಬಂದು ಕಚ್ಚುತಿಹುದು ತಂಗಿ ದಿನಮಾನಕೆಟ್ಟವೋ' ಮೊದಲಾದ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಂಕಟವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತೋಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಆತನ ರೂಪಕಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಶರೀಫನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಶರೀಫನಿಗೆ ಈ ರೂಪಕಾತ್ಮಕತೆ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸಿದಂತಿದೆ. ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಾದ ಸಂಕಟ ಅವಮಾನಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸದೇ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೀಡತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಶರೀಫನ ರೂಪಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಲೋಕ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಆಗಿರುವುದು.

ಛಂದಸ್ಸು

ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶರೀಫನ ಕಾವ್ಯ ದಂಗುಬಡಿಸುವಷ್ಟು ವೈವಿಧ್ಯಮಯ. ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯದ ನಿಜವಾದ ಶಕ್ತಿ ಇರುವದು ಶರೀಫನಂಥವರ ಈ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವದರಲ್ಲಿ. ತ್ರಿಪದಿ, ಷಟ್ಪದಿ, ಸಾಂಗತ್ಯದಂಥ ದೇಶೀಬಂಧ ಹಾಗೂ ವಚನ, ಸ್ವರ ವಚನ, ಕೀರ್ತನೆಗಳಂಥ ಧರ್ಮಮೂಲದ ಹೊಸ ಬಂಧಗಳೂ, ಲಾವಣಿ ಮುಂತಾದ ಜನಪದೀಯ ಬಂಧಗಳೂ, ಲಯವೈವಿಧ್ಯಗಳೂ, ಸಂಕರಗೊಂಡಂಥ ರೂಪವಿದು. ಶರಣರ ಸ್ವರವಚನ ಹಾಗೂ ಕೀರ್ತನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು

ಹೋಲುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ನಿಯಮಿತ ಲಯ, ನಿಯಮಿತ ಚರಣ, ನಿಯಮಿತ ಗಣ ಸಂಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮೀರಲಾಗಿದೆ.

ಹಾಕಿದಾ ಜನಿವಾರವಾ ಸದ್ಗುರುನಾಥ
ಹಾಕಿದ ಜನಿವಾರವಾ ॥ಪ॥
ಹಾಕಿದ ಜನಿವಾರ ನೂಕಿದ ಭವಭಾರ
ಬೇಕೆನುತಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಜ್ಞಾನ ಉಚ್ಚರಿಸೆಂದು ॥ಪ॥
ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆ ಕಲಿಸಿ ಆ
ನಂದದೀಪ ಬಿಂದು ವರ್ಗದಿನಿಲಿಸಿ
ಹೊಂದಿಸಿಯಮುನಾತೀರದ ಮಧ್ಯದಲಿನಿಂದು
ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಯಮದಂದುಗನವಳಿಯೆಂದು
ಶಿಶುನಾಳಧೀಶನಲ್ಲೇ ಹುಣ್ಣೀವಿ ನೂಲು
ಹೊಸತಾಗಿ ಹೊಸಿಯತಲಿ
ಮುಸುಕಿರ್ದ ವ್ಯಸನದ ಕಸರನು ಕಳಿಯೆಂದು
ಹಸನಾಗಿ ಮೂಲಮಂತ್ರದ ಮನಿಯೊಳು ನಿಂದು

ಚರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರಸಮಾನತೆ ಪಾಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ಣ ಅಂಶವೂ ಅಲ್ಲದ ಮಾತ್ರೆಯೂ ಅಲ್ಲದ ಗಣಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಇದೊಂದು ಸಡಿಲ ಬಂಧ. ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ನಿಯಮಗಳಿಗೂ ಸಿಗಲಾರದ ರಚನೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ಹೀಗಾಗಿ ತತ್ವಪದ ಒಂದು ಸಂಕರರೂಪ ರಚನೆ. ಆದರೆ ಭಜನಾ ಪದಗಳಾಗಿ ಹಾಡುವದರಿಂದ ತಾಳ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ಇವುಗಳ ಛಂದೋರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಗುಣವಿದೆ. ಶರೀಫರಂಥವರು ಪದಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು, ಹಾಡಲು ಕಾರಣಗಳು ಹಲವಾರು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಮತಾತೀತ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಸಾರ. ಹಾಡಿಗೆ ಆ ಶಕ್ತಿ ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಹಾಡಿನ ಮೈಮರೆಸುವ ಗುಣ. ಮೂರನೆಯದು ಪದಗಳು ಕೆಳವರ್ಗದ ಹಾಡುಗಳಾಗಿರುವದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ವಿರುದ್ಧದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ತುಂಬುವಾಗ ತತ್ವಪದಕಾರರು ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಜಾತಿಮತ ಪಂಥದಾಚೆ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಜಾತಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಭಾರತದ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಬದುಕನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತತ್ವಪದಗಳ ಬಹಿರಂಗದ ರಚನೆ ದೇಶದ ಬಹುತ್ವದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಕರಗಳಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಕವಿತೆ ಕಟ್ಟುವಾಗ ಆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳು ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆ ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ, ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತತ್ವಪದಕಾರರು ವೈದಿಕ, ವೀರಶೈವ, ಜಾನಪದ ಧಾರೆಗಳಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅನುಭಾವದ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಹಾಕಿದಾ ಜನಿವಾರವಾ' ಪದ ಕೂಡ ಜನಿವಾರಧಾರಣೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಯ ನೆನಪಿನೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯ ಒಡಲಾಳದಲ್ಲಿ ಈ ಆಚರಣೆಯ ಸಮಸ್ತ ವಿವರಗಳೂ ಇವೆ. ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಕವಿತೆ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಜ್ಞಾನಮುಖಿ

ಆಯಾಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಬಹು ಮುಖ್ಯಗುಣವೆಂದರೆ ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲತೆ. ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಗುಣ, ಪಂಪನಿಂದಲೇ ಅದು ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಶರೀಫ ಅಲ್ಲೀಕೇರಿ, ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಜಾತ್ರೆಯಂಥ ಜಾನಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಪರಿ ಬೆರಗು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥದ್ದು. ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಬಹುಭಾಷಿಕ ಬಹುಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದ ಒತ್ತಡ ಕೂಡ ಇದರ ಹಿಂದಿದೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಹುಟ್ಟಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಿಂತ ಇಡೀ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು, ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಉದಾ. ಶರೀಫನಂಥವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳು ಬಹುಪಾಲು ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ, ಜಾನಪದ ಲೋಕದ ಕೆಳವರ್ಗದ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳು. ವಚನಕಾರರು ಎದುರಿಸಿದ ಸೃಜನಶೀಲ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ತತ್ವಪದಕಾರರು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡಂತಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ರಚನೆ ಹೊಸದೇನಲ್ಲ. ಶರಣರ ವಚನಗಳು, ಬೆಡಗಿನ ವಚನ, ಸ್ವರವಚನಗಳು ಹಾಗೂ ದಾಸರ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ 'ಶಿಲ್ಪಕಲೆ' ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಏಕಮುಖ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಹಿರಂಗ ಮತ್ತು ಏಕತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಅಂತರಂಗದಿಂದ ಏಕಕಾರಿ ಶಿಲ್ಪದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಆದರೆ ತತ್ವಪದಕಾರರು ಅನೇಕಮುಖ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳಿಂದ ಬಹಿರಂಗವನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅವರನ್ನು ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಎಂದು ಕರೆಯುವದು ಬಹಿರಂಗದ ನೋಟ ಮಾತ್ರ. ಅವರು ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಇರುವದು ಅಂತರಂಗದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು.

ಬಹುಭಾಷಿಕತೆ

'ಹಾಕಿದಾ ಜನಿವಾರವಾ' ಪದವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದು ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧಪಂಥೀಯ ಪಾರಿಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮ್ಯನುಡಿಗಳಿಂದ ತುಂಬಿಹೋಗಿದೆ. ಇದು ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯೊಳಗಿನ ಬಹುಭಾಷಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪ. ಜನಿವಾರ, ಗುರುನಾಥ, ಭವಭಾರ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ, ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆ, ಬಿಂದುವರ್ಗ, ಯಮದಂದುಗ, ಮೂಲಮಂತ್ರ ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಪದಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ ಕವಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿದೆ. ಕವಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಕಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ, ಅವೈದಿಕ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಗಳ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆ. ಈ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಗಳು ಸಂವಾದದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಎರಡು ದಾರ್ಶನಿಕ-ಧಾರೆಗಳ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯ ಭಾಷೆ ರೂಪತಾಳಿದೆ. ದಾರ್ಶನಿಕತೆಗಳ ಜನಪದೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕ ಗ್ರಾಮ್ಯೀಕರಣ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಶರೀಫನದು ಅವಧೂತ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪದಗಳು ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪದಗಳು ಪಡೆದ ನಿಘಂಟುವಿನ ಅರ್ಥಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವದು ಕಾವ್ಯ ಸೃಜನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಒಳಹೊಕ್ಕು ಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳುವ ಗುಣದ ರೂಪಕ

'ಹಾಕಿದಾ ಜನಿವಾರವಾ' ತತ್ವ ಪದದ ಮುಖ್ಯ ಗುಣವೆಂದರೆ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳುವ ಗುಣದ ರೂಪಕಾತ್ಮಕತೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ತಾತ್ವಿಕ ಮಾರ್ಗವೂ ಆಗುವ ಪವಾಡವನ್ನು ಗಮನಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಆಚರಣೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಅಪವಿತ್ರೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕವಿತೆಯ ರಾಚನಿಕ-ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ತತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಇದು. ಜನಿವಾರ ಒಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಪಾರಿಭಾಷೆ. ಅದರ ಬಳಕೆಯ ಮೂಲಕ ಶರೀಫ ಒಳಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗುರುಮಾರ್ಗದ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಒಳಗೇ ಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸ್ಫೋಟ ಆತ್ಮಹತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವಂಥದ್ದು. ಸ್ಫೋಟದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಧನಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಕರಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕೆಳವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುವ ಗುರುತರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ತತ್ವ ಪದಗಳ ಲಯಗಾರಿಕೆ ರೂಪತಾಳಿದೆ. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು 'ಪದ'ದ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. "ತತ್ವಪದ ಒಂದು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರವಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಚರಣೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಹ್ನೆ ಇದೆ. ಸಂಗೀತ, ಹಾಡುಗಾರಿಕೆ, ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಧೂಪದೀಪ ಎಲ್ಲವೂ ಇದೆ"[೧೩] ಎಂಬ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ತತ್ವಪದಗಳೇ ಆಚರಣೆಗಳೋ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವಪದಗಳು ಸೇರಿಹೋದವೋ? ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯಗಳ ಪೂರೈಕೆಗೆ ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವಪದಗಳು ಪ್ರವೇಶಪಡೆದವೋ? ತತ್ವಪದ ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರ, ಇದು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಕೂಡ ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಗಳು ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದವು. ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳು, ಸ್ವರವಚನಗಳು, ವಚನಗಳು, ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆತುಹೋಗಿದ್ದವು. ಧರ್ಮಾತೀತವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಲು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಪದಗಳು ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪದಗಳ ಭಾಷಿಕ, ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಛಂದೋ ರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಧರ್ಮಾತೀತವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಅವಧೂತ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪಾತ್ರ ದೊಡ್ಡದು.

೨. ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನ 'ಶರಣಾರ್ಥಿ'

ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನ 'ಶರಣಾರ್ಥಿ' ಎಂಬ ತತ್ವಪದವು ತತ್ವಪದಕಾರರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ-ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳು ಜಡಗೊಂಡು ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಮೌಢ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಶೋಷಿಸುತ್ತಿದ್ದವು ಹಾಗೂ ಜಡಗೊಂಡ ಧರ್ಮಗಳು ಪರಸ್ಪರ ದ್ವೇಷ ಅಸಹನೀಯತೆಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ವೇದಿಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ಬಗೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕಹಿಂಸೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಜಾತಿ ಜನಾಂಗಗಳ ಜನಸಮುದಾಯಗಳು

[illegible]

[illegible]

ಸೌಹಾರ್ದತೆಯಿಂದ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಾಸೆಯಿಂದ 'ಸಾಮರಸ್ಯ'ದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಈ ತತ್ವ ಪದದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದರ ಹಿಂದೆ, ನೋವು ಅಪಮಾನ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕುಗಳ ಒತ್ತಡಗಳಿವೆ.

ಸಾಮರಸ್ಯದ ಹಿಂದಿನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಘರ್ಷ

೧೮-೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧವಾವಿವಾಹದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದವು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಶೂದ್ರ ವಿಧವೆ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳೊಬ್ಬಳು ವಿವಾಹೇತರ ಸಂಬಂಧದ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಲೈಂಗಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನನ್ನು ಹಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಬರೆದಿರುವಳೆಂದು ಹೇಳಲಾದ 'ಜಾರತನವ ನಾ ಮಾಡಿದೆ ಜಂಗಮನೊಡಗೂಡಿ' ಎಂಬ ತತ್ವಪದ ಪ್ರೇಮ, ಅನುಭಾವಗಳ ಏಕತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಹಾಟ್ಯಾ ಹಾಟ್ಯಾ ಎನಬೇಡ' ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ತತ್ವಪದ ಬೀಜ ಅಥವಾ ಪುರುಷತ್ವದ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಸನಾತನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಮಾತೃತ್ವದ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟಿನ ಘನತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಲೆ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನ ಹುಟ್ಟು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಧವೆಯ ವಿವಾಹೇತರ ಸಂಬಂಧದ ಕೂಸು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಮೂಲಭೂತವಾದೀ ಹಾಗೂ ಜಾತೀವಾದಿ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಹಾಗೂ ಸನಾತನ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಹಿಂಸೆ ಅಪಮಾನ ಬೆದರಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ. ದೀಕ್ಷೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಒಂದು ಶಾಶ್ವತ ನೆಲೆಗಾಗಿ ಬಿದನೂರು, ಅರಳಗುಂಡಿಗೆ, ಚಿಮಣಗೇರಿ, ಕೋಣನಶಿರಸಿ, ಜಂಬೇರಾಳ, ಕಡಕೋಳಗಳನ್ನು ಸುತ್ತಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪ ತತ್ವಪದಗಳನ್ನು ಅಸ್ತ್ರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿಬೀಳುತ್ತಾನೆ. 'ಅರಳಗುಂಡಿಗಿ ಹಳಪ್ಯಾಟಿಬಸವ ಕುಲಚಲಕೆ ಹೋರಾಡಿದ ಪಶುವ' 'ಮುಟಚಟ್ಟಿನೊಳು ಬಂದು ಮುಟಿಮುಟ್ಟಿ ಅಂತೀರಿ' ಎಂಬಂಥ ದಿಟ್ಟ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಧರ್ಮಾತೀತವಾದ ಗುರುತತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಕೂಡ ಜಡಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅವನನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತ ಆತ ದೊಡ್ಡ ಶಿಷ್ಯಬಳಗವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ. ಖೈನೂರ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ, ತೆಲಗಬಾಳ ರೇವಪ್ಪ, ಕಡ್ಲೆವಾಡ ಸಿದ್ದಪ್ಪ, ಚೆನ್ನೂರ ಜಲಾಲಸಾಹೇಬ, ಬೇರೆ-ಬೇರೆ ಜಾತಿಮತ ಪಂಥಗಳಿಂದ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ತತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ ಒಂದು ಚಳುವಳಿಯನ್ನೇ ಆತ ರೂಪಿಸಿದಂತಿದೆ. ಇಂಥ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ಒಡಲಾಳದಲ್ಲಿ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ತತ್ವ ಆಕಾರ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಕವಿತೆ ಕವಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯ ಬದುಕಿನ ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಒಂದು ಹಂತದ ರಚನೆಯಾಗಿದ್ದು ಅದು ಅವನ ಒಟ್ಟು ಸೃಜನಶೀಲ ಆಯಾಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನ ಈ ತತ್ವಪದದ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷದ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ

ಅವನ ತತ್ವಪದಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೊಂಡ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಇತರ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಆತ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಆಕ್ರೋಶಭರಿತವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅಷ್ಟೇ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತಾನೆ. 'ತೊಗಲೊಳು ತೊಗಲ್ಹೊಕ್ಕು ತಗಲಿ ಬಂದವನೀನು' ಎಂಬ ಕಟುವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೊಂದಿಗೆ 'ಊರಬಾವಿಯ ನೀರದಾರಾದರೂ ತರುವರು ನಿಮ್ಮ ನೀರು ಬ್ಯಾರೆವೇನಣ್ಣ' ಎಂಬ ಸಮಾಧಾನದ ನುಡಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ಮಧ್ಯ ಸಾಮರಸ್ಯವೇರ್ಪಡಬೇಕೆಂಬುದು ಇವನ ತತ್ವಪದಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಕಾಳಜಿ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮಗಳ ಅನುಭಾವಿ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಮೇಳವಿಸಿ ತತ್ವಪದಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. 'ಫಕೀರನಾಗಬೇಕಾದರೆ' ಎಂಬ ತತ್ವಪದದಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಮರಸ್ಯವಿದೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳ ಜಡ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳ ಅಮಾನವೀಯ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಪರಿಣಾಮಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಸುಳ್ಳೇ ಶೀಲಾಮಾಡ್ತೀರಿ' 'ಸಾಧು ಸಂತರು' ಮೊದಲಾದ ತತ್ವಪದಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಿದ್ದರೂ ಅದರ ಆಶಯ ಸಾಮರಸ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಹೊಂದಿರುವ ಕೇಡುತನಗಳು, ಸೌಹಾರ್ದ ಬದುಕಿಗೆ ಕುತ್ತು ತಂದಿರುವದನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅಂಥ ಅವಗುಣಗಳು ಜಾತಿಮತ ಪಂಥಗಳ ನಡುವೆ ದ್ವೇಷ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಆರೋಗ್ಯಪೂರ್ಣ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಆರೋಗ್ಯಪೂರ್ಣ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಕೊಂದವಗ ಕೊಲಿ ತಪ್ಪದು, ನಿಂದೆ ಮಾಡಿದವಗ ಹಂದಿ ಜನ್ಮ' ಇತ್ಯಾದಿ. ಕೊನೆಯದಾಗಿ 'ಆರೂಢ ಪಂಥದ' ಸರಳ ಮಾರ್ಗದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಉಳಿದ ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅತಿಯಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಗೊಂದಲಗಳಾಗಲೀ ಆಚರಣೆಯ ವಿಧಾನಗಳಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ದೇಹವೇ ದೇವರು, ಯೋಗಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯ ದೇವರಾಗುತ್ತಾನೆ, ಜಾತಿಮತ ಪಂಥಗಳಾಚೆ ಗುರುವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಆರಾಧಿಸಬಹುದು. ಇಂಥ ಸರಳವಾದ ಗುರುತತ್ವದ ವೇದಿಕೆಯಿಂದ 'ಶರಣಾರ್ಥಿ' ಸೌಹಾರ್ದತಾ ತತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

'ಶರಣಾರ್ಥಿ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳು. ನಮಸ್ಕಾರ ಅಥವಾ ಗೌರವಾರ್ಪಣೆ ಹಾಗೂ ರಕ್ಷಣೆ ಬಯಸುವವರು. ಕವಿತೆಯ ವಿನ್ಯಾಸದೊಳಗೆ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವದ ಸಮಸ್ತವೂ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ರಕ್ಷಣೆ ಬಯಸುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಲೆಬರಹವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯ ಪಲ್ಲವಿಯ ಸಾಲುಗಳು ಅದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತವೆ.

ವಿಶ್ವದ ಪ್ರತಿ ಇರುವಿಕೆಯೂ ಶಿವಮಯ ಮಂಗಳಕರವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಎರಡು ಬಗೆಯಲು, ಭಿನ್ನಭೇದವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹುಲ್ಲುಕಲ್ಲು ಮೊದಲಾದ ಸಚರಾಚರಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಲ್ಲದು, ಕೆಟ್ಟದ್ದು, ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ್ದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಅಂಥ ವಿಚಾರಸಲ್ಲದು ಎಂಬುದು ಕವಿಯ ನಿಲುವು. ಸಮಸ್ತವೂ ಶುಭಕರ ಗೌರವಾರ್ಹ ಹಾಗೂ ಯಾವುದೂ ಅಶುಭ, ಅಗೌರವಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಲ್ಲವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೇ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ತತ್ವದ ಅಡಿಪಾಯವಾಗಿದೆ. ಮಡಿವಾಳಪ್ಪ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ನೋವು ತಲ್ಲಣ ಮತ್ತು ಸಂಕಟಗಳು, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ವಿರೋಧಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿ ರೂಪತಾಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಪರಿವೇಷಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯದ ಅನನ್ಯ ರೂಪವೇ ಕಾರಣವಾದಂತಿದೆ.

ಪಲ್ಲವಿಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನೇ ಕವಿತೆ ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತದೆ. ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಮುನಿ, ಗಣ, ಯತಿ, ಖಗ, ಮೃಗ, ಗುಡ್ಡ, ಬೆಟ್ಟ, ದಿಕ್ಕು ಎಲ್ಲವೂ ಇಂದ್ರಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಮಾನ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಲೋಕ, ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಗಳ ಲೋಕ, ದೇವಲೋಕ, ಭಕ್ತಿಲೋಕಗಳೆಲ್ಲ ಶುಭಕರ. ಸೂರ್ಯ–ಚಂದ್ರ, ಋಷಿಮುನಿ, ನಗ–ದಿಗ, ಖಗ–ಮೃಗಗಳ ಆಂತರಿಕ ಅವಲಂಬನೆ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕವಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕವಿತೆ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯು ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ತತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣಬೇಕೆಂಬುದೇ ಆ ಚಿಂತನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಕೆಲವು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ರಾಗಿ–ರೋಗಿ–ಭೋಗಿ ಮತ್ತು ಜೋಗಿ–ತ್ಯಾಗಿ–ಯೋಗಿ, ಮಾಗಿ ಮತ್ತು ಬೇಗಿ (ಚಳಿಗಾಲ ಮತ್ತು ಬೇಸಗೆ) ಸೋಗಿ–ಶೀಗಿ ಮತ್ತು ಕಾಗಿ–ಗೂಗಿ ಜಾರ–ಚೋರ ಮತ್ತು ಬೀರ–ಪೀರ, ನಾರಿ–ನೀರಿ ಮತ್ತು ಮಾರಿ–ಮೀರಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮೇಲಾಗಿಯೂ ಕೆಲವು ಕೀಳಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ವಿಶಾಲ ವಿಶ್ವದ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವೈರುಧ್ಯಗಳೂ ಅದರ ಗೌರವಾರ್ಹ ಭಾಗಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ವೈರತ್ವಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಬೇಕೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆಧಾರಸ್ಥಂಭವಾಗಿದೆ.

ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿಗೌರವಗಳಿಂದ ಕಾಣಬೇಕು ಎಂಬುದು.

ಹಲವು ನಾಮರಿಗೆ ಹಲವು ರೂಪರಿಗೆ

ಹಲವು ಕ್ರೀಯರಿಗೆ ಶರಣಾರ್ಥಿ

ಹಲವು ಜಾಣರಿಗೆ ಹಲವು ಮುಗ್ಧರಿಗೆ

ಹಲವು ಛಲರಿಗೆ ಶರಣಾರ್ಥಿ

ನಾಮ, ರೂಪ, ಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಧರ್ಮಗಳು, ಹೆಸರು, ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ವಿವಿಧ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಬೇಕು, ಹಾಗೆಯೇ ಜಾಣ, ಮುಗ್ಧ, ಛಲ ಮೊದಲಾದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಕವಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಭಾವಗಳ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸಿದರೆ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗೆ ಭಂಗ ಬರಲಾರದು ಎಂಬುದು ಕವಿಯ ನಿಲುವು.

ವೈರುಧ್ಯ, ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸರ್ವತ್ವ ಹಾಗೂ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಕವಿತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಶರಣಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ.

ಕವಿ ಹೇಳುವ ಸರ್ವ ಶರಣ, ಹರಣ, ವರಣ, ಭರಣ, ಮರಣಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಭಕ್ತಿ, ಜನಾಂಗ, ಆಚಾರ, ಅನನ್ಯತೆ, ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ವಿಶ್ವದ ಸಮಸ್ತಧಾರೆಗಳನ್ನೂ

ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಾಣಬೇಕೆಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. 'ಸರ್ವಜೀವ, ಭಾವ, ದೇವ, ಪಿಂಡಾಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳಿಗೂ ಶರಣಾರ್ಥಿ' ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಿದಂತಿದೆ.

ಕವಿತೆಯ ಕೊನೆಯ ಭಾಗ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು, ಕವಿತೆಗೆ ಒಂದು ಹೊಸತಿರುವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಬಾಯಿಲಿ ಕಲಿತೋದಿದವರು
ಗೆಲಿದು ಕಳಿವರೆ ಈ ಭವ ದುಃಖವ
ಸುಲಭ ಚಿಮಣಗೇರಿ ಸಲೆ ಮಹಾಂತೇಶ
ಒಲಿದುಕೊಡುವ ತಾ ಶಿವಸುಖವ

'ಬಾಯಿಲಿ ಕಲಿತು ಓದಿದವರು' ಎಂಬುದು ವೈದಿಕ ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಾಪಿತ–ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಸೌಹಾರ್ದತೆಯಿಲ್ಲದ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಭವವು ದುಃಖ ನೋವುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳು ಹೊಂದಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅವುಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ದುಃಖವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಗುರುಮಾರ್ಗವನ್ನುನುಸರಿಸಿದರೆ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಶಿವಸುಖವು ಸಿಗಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಕವಿ ಆರೂಢ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸರ್ವರನ್ನೂ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾನೆ.

೧೯೯೦ರ ದಶಕದ ನಂತರದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬದುಕು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಕೋಮುವಾದ ಮತೀಯ ಗಲಭೆ ಜಾತಿ ಗಲಭೆಗಳಿಂದ ತತ್ತರಿಸಿ ಹೋಗಿದೆ. ಧರ್ಮಧರ್ಮಗಳ ಮಧ್ಯ ದ್ವೇಷವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳು ಮತಾಂಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತಿವೆ. ಒಂದು ಅಸುರಕ್ಷಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕು ರೂಪತಾಳಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬದುಕಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದುದಾಗಿದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಹೊಸಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ವಿವಿಧ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾದ ಭಾವಗೀತೆ, ಮುಕ್ತ ಛಂದ, ಪ್ರತಿಮಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ಕಾವ್ಯಗಳ ರೂಪಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಪರಿಪಾಠವಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ತತ್ವಪದಗಳು ಭಿನ್ನವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹೊಸಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಈ ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳ ಮೂಲ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತತ್ವಪದಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನ ತತ್ವಪದಗಳು ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ತತ್ವಪದಕಾರರಲ್ಲಿಯೇ ಈತ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲ ಕವಿ. ಭಾವಗೀತಾತ್ಮಕವಾದ ಅಸಂಖ್ಯ ಲಯಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ, ಭಾಷೆಯ ಮೇಲಿನ ಅಪರಿಮಿತವಾದ ಹಿಡಿತ, ಎತ್ತ ಸಿಕ್ಕಂತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ, ಆಡುನುಡಿ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಪಡೆನುಡಿಗಳ ಸಹಜ ಬಳಕೆ, ಶಬ್ದಗಳ ಜತೆಗಿನ ಗುದ್ದಾಟ...... ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಿಂದ ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪ ತುಂಬ ಫ್ರೆಶ್ ಅನ್ನಿಸುವ ಕವಿ. ಅಪಮಾನಿತ ಬದುಕಿನ ಸಂಕಟ, ಉಗ್ರವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಪರ್ಯಾಯಗಳ ಶೋಧ ಅವನ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ಭಾಷಿಕವಾಗಿ, ಪ್ರತಿಮಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು

ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಕ್ರಮ ರೂಪತಾಳಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ನಾದಮಯತೆ, ಅಡಿಗರ ಪ್ರತಿಮಾ ವಿಧಾನ, ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಮಾದರಿ, ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಆವೇಶ, ಆಕ್ರೋಶ, ಚಂಪಾ ಅವರ ವಿಡಂಬನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನ ತತ್ವಪದಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಸಿಟ್ಟು ಆಕ್ರೋಶಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಾಗ ಭಾಷಿಕವಾದ ಯಾವುದೇ ಮಡಿಮೈಲಿಗೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇವನ ತತ್ವಪದಗಳಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿಯೇ ಲಭಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ. ವೈವಿಧ್ಯತೆ, ಬಹುತ್ವ ಮತ್ತು ಸರ್ವತ್ವಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಪ್ರೀತಿಸುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನ ತತ್ವಪದಗಳು ಬಹುರೂಪಿಯಾಗಿವೆ. 'ಶರಣಾರ್ಥಿ' ಎಂಬ ತತ್ವಪದ ಅವನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದ ಹಲವಾರು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಈ ಪದ್ಯದ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದೇ ಇದರ ನಾದಮಯತೆಯಲ್ಲಿ, ಲಯಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ. ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ತುಂಬಿದ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ ನೋವುಂಡ ಜೀವ ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಾಗ ತನ್ಮಯೀ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಸ್ಫುರಿಸಿದ ಲಯವಿದು. ಲಯವೆನ್ನುವದು ಕವಿಗೆ ಸಿದ್ಧ ಕಾಲುವೆಯಲ್ಲ, ಕವಿ ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ತಾಳುವ ತಾದಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಯು ಭಾವನೆ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿ ಲಯರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ನೋವು ಮತ್ತು ಉತ್ಸಾಹಗಳೆರಡೂ ಒಂದುಗೂಡಿದಂತಿದೆ. ಮಾತ್ರಗಣ ಮತ್ತು ಅಂಶಗಣಗಳ ಮಿಶ್ರಣದ ಕಾರಣದಿಂದ ತಾಳ ಮತ್ತು ರಾಗಗಳು ಸಮ್ಮಿಳನಗೊಂಡು ಹೊಸ ಅನುಭವವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ತಲುಪಿಸಲು ಶಬ್ದ ಅರ್ಥಗಳು ಮಾತ್ರ ಮಾಧ್ಯಮವಲ್ಲ, ಲಯವೂ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲುದು. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಅರ್ಥಗಳಾಚೆ ಲಯ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ತತ್ವವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಓದುಗರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ, ತುಂಬ ತೀವ್ರವಾದ ಒಳಗೊಳ್ಳವಿಕೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಇದು ಸಾಧ್ಯ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಲಯದ ಕೃತಕತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಯಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪಲ್ಲವಿ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಭಾಗದ ಲಯ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಪದ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ, ನಿಧಾನಗತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿ ವಿಚಾರಮಂಡನೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸೌಹಾರ್ದತಾ ವೇದಿಕೆಯಾದ ಗುರುಮಾರ್ಗವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕವಿತೆಯೊಂದರ ಲಯಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಭಾವ ವಿಚಾರಗಳ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಮಾಯಾಕಿನ್ನರಿ'ಯ ತನ್ಮಯತೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಡುವ ಪದ್ಯವಿದು.

ಈ ತತ್ವಪದದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಕ್ರಮದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಶಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ನಿರರ್ಗಳವಾದ ಅನುಪ್ರಾಸಗಳ ಬಳಕೆ. ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಹಂಗನ್ನು ಹರಿದು ಪ್ರಾಸಾನುಪ್ರಾಸದ ಚೆಲುವಿಗೆ ಒಳಗಾದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕವಿಯು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬೇಕೆಂದಿರುವ ವಿಷಯದ ಮೇಲಿನ ಅಪರಿಮಿತ ಹಿಡಿತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಹಾಗು ಕವಿಯ ಶ್ರೀಮಂತ ಶಬ್ದಭಂಡಾರದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಇದು ಸಾಧ್ಯ.

ಅನುಪ್ರಾಸವೇ ಅರ್ಥಸಂವಾಹಕವಾಗುವ ಮಾದರಿಯಿದು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಂಥ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಈ ತತ್ವಪದದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಗುಣವೆಂದರೆ ಹೊಸ ಶಬ್ದಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ. ಹಾಗೂ ಇರುವ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳ ಹುಟ್ಟು. ಇದು ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಕವಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರಸಾಧ್ಯ. ಶಾಬ್ದಿಕ ಚೆಲ್ಲಾಟದಲ್ಲೂ ಹೊಸಸೃಷ್ಟಿಯೊಂದು ಸಂಭವಿಸುವ ಕ್ರಮ. ಇದು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಆಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಆಡುನುಡಿಗಳು ಅರೆಶಿಷ್ಟೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾಗಿಯ ಮುಂದೆ ಬೇಗೆ-ಬೇಗಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾರಿಯ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಮೀರಿ (ಮೀರಿದವಳು) ಒಂದು ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗ. ಹರಣ ಎಂಬ ಪದ ಪ್ರಾಣ ಹಾಗೂ ಅಪಹರಣವೆಂಬ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ವರಣ'ವೆಂದರೆ 'ಆವರಣ'. ವರ್ಣ ಪದದ ಹೊಸ ತದ್ಭವವೂ ಹೌದು. ಕವಿತೆ ಇಂಥ ಪದಗಳ ದ್ವಂದ್ವಾರ್ಥದ ಚೆಲ್ಲಾಟದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಪರಸ್ಪರ ಪದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಆ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಹೊಸ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ನೆಗೆಯುವ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಜಾರ, ಚೋರ ಮತ್ತು ಬೀರ ಪೀರ ವೈರುಧ್ಯಗಳಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಬೀರ-ಶಿವ ಎಂದುಕೊಂಡರೆ ಜಾರಚೋರ ಕೃಷ್ಣನಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಪೀರ ಇಸ್ಲಾಮನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಶರಣಾರ್ಥಿಯೆಂಬ ಹೊಸ ಅರ್ಥವೇ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ. ವಲ್ಲಭ (ಶಿವ)ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವ ಕವಿತೆ 'ಶಿವ' ಸುಖದಿಂದ ಅಂತ್ಯಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಎರಡೂ ಪದಗಳೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ.

ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಳೆದು ಹೋಗಿರುವ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ವಸಾಹತು ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಆಶಯವಾಗಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಸರ್ವರನ್ನೂ ಮುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ಕೇವಲ ಪದ್ಯವಾದರೆ ಸಾಲದು ಮಾಂತ್ರಿಕ ಕಾವ್ಯವೇ ಆಗಬೇಕು. ಆ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ ಈ ತತ್ವಪದಕ್ಕಿದೆ.

೩. ಮೋಟ್ನಳ್ಳಿ ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬರ 'ಅಲ್ಲಿಲ್ಲಾ ಶಿವನಿಲ್ಲಿಲ್ಲಾ ಶಿವನೆಲ್ಲಿಲ್ಲಾ?'

ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕು

ಬಹುತೇಕ ತತ್ವಪದಕಾರರಂತೆ ಮೋಟ್ನಳ್ಳಿ ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬ ಕೂಡ ತೀರ ಕೆಳವರ್ಗದವ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಆಘಾತಗಳನ್ನನುಭವಿಸಿದವನು. ಮೂರು ವರುಷದ ಕೂಸನ್ನು ಮಠದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಕಾಲರಾಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗಿ ಸತ್ತು ಹೋದ ತಂದೆತಾಯಿಗಳು, ಆರು ತಿಂಗಳದವನಿರುವಾಗಲೇ ತೀರಿಹೋದ ಮಗ ಬಾಲೇಸಾಹೇಬ, ಆ ಚಿಂತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಗನ ದಾರಿ ಹಿಡಿದ ಹೆಂಡತಿ ಅಬ್ಬಾಸ..... ಹೀಗೆ ಆಘಾತ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಬದುಕು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕಿನ ಆಘಾತ ಹಿಂಸೆ ನೋವುಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದಂತಿದೆ.

ಮೋಟ್ನಳ್ಳಿ ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ತಂಗಾಳಿಯನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಬಾಣಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂದೂ ಇದ್ದಾನೆ. ಮೂರು ವರುಷದ

ಅನಾಥ ಮುಸಲಮಾನರ ಕೂಸನ್ನು ಗುರುಮಿಠಕಲ್‌ದ ಶ್ರೀ ಶಾಂತವೀರ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮಠದಲ್ಲಿ ಸಲುಹಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾರೆ, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಕ್ವಾಟಗಿರಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದೇಶಮುಖ ಇವರನ್ನು ಕನ್ನಡ ಶಿಕ್ಷಕನನ್ನಾಗಿ ನೇಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತ-ಧರ್ಮಗಳ ಮಧ್ಯ ಕೂಡ ದೈನಂದಿನ ಕೊಡುಕೊಳೆಯ ಬದುಕಿನ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದ್ದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕಳೆದೆರಡು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಜಾತಿಗಳೂ ಕೋಮುವಾದೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗಿರುವ ಹಾಗೂ ವೀರಶೈವ ಸಮುದಾಯ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಜತೆ ಸಖ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಈ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಮೋಟ್ನಳ್ಳಿ ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬ ವೈದಿಕ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಹಾಗೂ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಗಳ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳಿಂದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬನನ್ನು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಚಾರಕನೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು, ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಪೋಲೀಸ್ ಅಧಿಕಾರಿಯೊಬ್ಬ ಅರಿಕೇರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅವನಿಂದ ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬರಿಗೆ ತಾಕೀತು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಸನ್ 'ಸಾಧೂ ಪಂಥ-ಸೂಫಿ ಪಂಥ'ಗಳ ಅನುಯಾಯಿಯಾಗಿರುವದೂ ಅವರನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿದೆ. ಉರ್ದುವಿನಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬನ ತತ್ವಪದಗಳನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ನಾಶಮಾಡಿದರೆಂಬ ವದಂತಿಯಿದೆ. ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬನನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಸುಮ್ಮನೇ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ದೊಡ್ಡಾಟದ ವಸ್ತಾದೆಪ್ಪನಾದ ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬ ದೊಡ್ಡಾಟ ಬರೆದು ಆಡಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಹಿಂದೂ ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ದೇವತೆಗಳ ಲೋಕವನ್ನು ಮಲಿನಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಅವರ ತಕರಾರಾಗಿತ್ತು. ಹಸನ್‌ನನ್ನು ಲಿಂಗಾಯತರೂ ಕಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಗುಗ್ಗಳ ಮದುವೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಮಾಂಸಾಹಾರಿ ತುರುಕ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಗುಗ್ಗಳ ಮಲಿನವಾಯಿತೆಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಲಿಂಗಾಯತನೊಬ್ಬ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹುಟ್ಟಾ ವೀರಶೈವನಲ್ಲದ ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬನಿಗೆ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಶರಣಯ್ಯ ಹಿರೇಮಠ ಎಂಬ ಪಂಚಾಚಾರ್ಯ ಲಿಂಗಾಯತನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಎಲ್ಲ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳ ಘಟನಾತ್ಮಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರಬಹುದು ಆ ಕಾಲದ ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬನಿಗೆ ಹಿಂಸೆ ನೀಡಿರುವದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಹಿಂಸೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಪವಾಡಸದೃಶವಾಗಿ ಹಸನ್‌ಸಾಹೇಬ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂಸೆ ನೀಡಿದವರ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮೂರು ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳ ಸರಳ ರೇಖೆಗಳು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ತ್ರಿಕೋನದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಅದಕ್ಕೆ ಬಯಲಿನ ಆಕಾರ ಕೊಡುವ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಯತ್ನ ಆತನದು. ಹಸನ ಸಾಹೇಬನ ಬದುಕು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಗಳ ಮಾನವೀಯ ಎಳೆ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಕ್ರೌರ್ಯಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬರ ತತ್ವಪದಗಳಲ್ಲಿ ನಾಥತತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ:

ಮೋಟ್ನಳ್ಳಿ ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ತತ್ವ'-ಪದಕಾರ. ಅವನ ತತ್ವಪದಗಳು ಆರೂಢ ಪಂಥದ ದಾರ್ಶನಿಕತೆ ಮತ್ತು ವೈಧಾನಿಕತೆಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಎಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಗಳ ಜಡತೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಿಗೆ

ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತವೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳು ಒಡ್ಡುವ ಭಯವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೂ ಎದುರಿಸುವ ಮತ್ತು ಗೆದ್ದುನಿಲ್ಲುವ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಂಭ್ರಮಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿವೆ. ಸೂಫಿಪಂಥವೂ ಇವುಗಳ ಬೆನ್ನಿಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆರೂಢ ಪಂಥದ ದಾರ್ಶನಿಕತೆ ಬಹುತೇಕ ಆಯಾಮಗಳೊಂದಿಗೆ ರೂಪತಾಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದು ಇವನ ತತ್ವಪದಗಳಲ್ಲಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವನ ರಚನೆಗಳಿಗೆ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆಗಿಂತ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯತೆ ಲಭಿಸಿದೆ. ಅವು ಒಂದು ಅಖಂಡತತ್ವದ ಬಿಡಿಬಿಡಿಭಾಗಗಳಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಪುನರಾವರ್ತನೆಯೂ ಇದೆ. ಗುರುಪಂಥದ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಆಚಾರ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದಂತಿದೆ. "ಕನ್ನಡ ಶಿಷ್ಟ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾಥರು ಎದುರಾಳಿಗಳಂತೆ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರಂತೆ ಬಿಂಬಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ."[೧೫] ೧೮-೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಾಥಪಂಥ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯ ಮತವಾಗಿಯೂ ತತ್ವಪದಗಳು ಆ ಲೋಕದ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಆಗಿರುವದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಬೇಕಿದೆ. ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನವು ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ಭಾರತವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಕಾಲ. ದೇಶೀ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ನಾಶವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಗುಲಾಮೀ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಗಳು ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಜಮೀನ್ದಾರರ ಮೂಲಕ ಗ್ರಾಮಭಾರತದ ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸತೊಡಗಿದರು. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಶೋಷಣಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಶೋಷಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ತನ್ನ ಆಡಳಿತನಿರ್ವಹಣೆ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಹಣಕಾಸಿನ ಅಗತ್ಯಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಮೇಲೆ ಅಪಾರ ತೆರಿಗೆಗಳನ್ನು ಹೇರತೊಡಗಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳು ಬಲಿಷ್ಠ ಜನನಿಯಂತ್ರಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ರೂಪತಾಳಿದವು. ಜನರನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹಿಂಸಿಸಲು ಧರ್ಮಗಳು ಅಸ್ತ್ರಗಳಾದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳ ಬಡಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಂಕಟ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪರ್ಯಾಯ ಮತದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಕಂಡಿರಬೇಕು. ನಾಥ ಮತ್ತು ಸೂಫಿ ಧಾರೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳಾಗಿ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸೌಹಾರ್ದ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿರಬೇಕು. ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ನಿಜಾಮರ ಮೂಲಕ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಜಮೀನ್ದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದವರು ಲಿಂಗಾಯತರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಮುಸಲ್ಮಾನರು. ಈ ಮೂರೂ ಧರ್ಮಗಳು ಗಣ್ಯ ಮತ್ತು ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬನ ತತ್ವಪದಗಳಲ್ಲಿ ಆರೂಢಪಂಥದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೊಂದಿಗೆ ಮೂರೂ ಧರ್ಮಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೋಟ್ನಳ್ಳಿ ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬನ 'ಅಲ್ಲಲ್ಲಾ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲಾ ಶಿವನೆಲ್ಲಿಲ್ಲಾ' ಎಂಬ ತತ್ವಪದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬ ಮುಸ್ಲಿಂ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಧರ್ಮಾತೀತವಾದ ನಾಥ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನೆದುರಿಸಿದ್ದಾನೆ. 'ಖಡ್ಗವ ಹಿಡಿದು ಖಂಡಿಸುವದು, ಹುಡುಗರೆಲ್ಲ ನೀವೇನ ಬಲ್ಲಿರಿ?', 'ಯಾರಂಜಿಕೆನಮಗ', 'ಧೈರ್ಯದ ಢಾಲು ವೈರಾಗ್ಯದ ಸುರಗಿ ವೈರಿಗಳೆಲ್ಲ ಓಡಿಸಿ ಒರಗಿಸಿ ಈರಣವ ಗೆದ್ದು' ಮೊದಲಾದ ಸಾಲುಗಳು ಅವನ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಯುದ್ಧೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿದ್ದುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

[illegible]

ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಗ್ರಂಥ, ಮೂಲ ತತ್ವ ಹಾಗೂ ಮೂಲ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಶುದ್ಧಾಂಗ ಶರಣರು ಹಾಗೂ ಶುದ್ಧಾಂಗ ದಾಸರ ಹುಡುಕಾಟ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವೀರಶೈವ ಹಾಗೂ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧತೆ ಹೊಂದಿದ ಭಕ್ತಸಮುದಾಯದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಒತ್ತಡವಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಭವಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ರೂಪತಾಳುತ್ತವೆ. ತತ್ವಪದಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಚಿಂತನೆಗಳ ಸಂಕರವಿದೆ. ಹಲವು ಭಾಷೆಗಳ ಬೆರಕೆಯೂ ಇದೆ. ಸಮಾಜದ ಅಧಿಕಾರಕೇಂದ್ರಿತ ಶಕ್ತಿಗಳು ಶಿಷ್ಟಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಜಡಗೊಳಿಸಿದ್ದವು. ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳ ಜನರೊಂದಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಕೊಡುಕೊಳೆ ನಡೆಸಿದ್ದವು. ಮೋಟ್ನಳ್ಳಿ ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬರ ಮೇಲಿನ ತತ್ವಪದದ ಪಲ್ಲವಿಯ ಸಾಲುಗಳು ಬಹುಧಾರ್ಮಿಕ ಬಹುತಾತ್ವಿಕ ಧಾರೆಗಳ ಸಂಕರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ.

ಅಲ್ಲಲ್ಲಾ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲಾ ಶಿವನಿಲ್ಲಿಲ್ಲ ಶಿವನೆಲ್ಲಿಲ್ಲಾ?
ನಿನ್ನ ನೀ ತಿಳಿ ನೀನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಾ?

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ "ಅಲ್ಲಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ ಶಿವನೆಲ್ಲಿಲ್ಲಾ' ಎಂಬ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಇಸ್ಲಾಮಿನ 'ಲಾಇಲಾಹಾ ಇಲ್ಲಾಲ್ಲಹ' ಎಂಬ ಕಲ್ಮಾವನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. 'ನೀನೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಸೂಫಿಗಳ 'ಅನಲ್ ಹಕ್' ಇರಬಹುದು. ವೇದಾಂತದ 'ಅಹಂಬ್ರಹ್ಮನೇ' ಇರಬಹುದು. 'ನಾನೀ ಎಂಬ ಭೇದ ಅಂದೂ ಇಲ್ಲ ಇಂದೂ ಇಲ್ಲ ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗ ತಾನೆಯಾಗಿ ಎಂದ ಅಲ್ಲಮನಿರಬಹುದು."[೧೪] ವೇದ, ನಾಥ, ಸೂಫಿ, ಚಿಂತನೆಗಳ ಸಂಕರ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಅಲ್ಲಾ ಮತ್ತು ಶಿವ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅರಿವೇ ಗುರು ಮತ್ತು ದೇವರು ಎಂಬ ದರ್ಶನದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಇದೆ. ಈ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಹಿಂಸಾ ವಿರೋಧಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಇದೆ.

ಮೋಟ್ನಳ್ಳಿ ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬ ತನ್ನದು ಹೊಸ 'ಆಟ', 'ಬಯಲಾಟ' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಪದ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಆತನ ಇತರ ಪದ್ಯಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವದಾದರೆ ಆತ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವದು 'ಮಠ'ತತ್ವಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ 'ಘಟ'ತತ್ವ, ಮಾಯಾವಾದಕ್ಕೆ ಬದಲಾದ ಕಾಯಾವಾದ. ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಏಕಸ್ಥಲ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ದೇಹವೇ ದೇವಾಲಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ದೇಹವೇ ದೇವರು ಎಂಬ ತತ್ವ, ಭಕ್ತಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಸಾಧನಾ ಮಾರ್ಗ. ದ್ವೈತವೂ ಅದ್ವೈತವೂ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತವೂ ಅಲ್ಲದ ದ್ವಯವಾದ. ವಚನೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಸ್ಥಾಪನೆಗೊಂಡ 'ಗುಡಿಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೆಂಬ 'ಗುಡಿಕೈಗಾರಿಕೆ'ಯಿಂದ ಜನರನ್ನು ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪ್ರಯತ್ನ ಇದಾಗಿದೆ.

ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬ ಈ ತತ್ವಪದದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವೈದಿಕ, ವೀರಶೈವ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮಗಳ ಜಡ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಯೋಗಮಾರ್ಗ ಅಥವಾ ಸಾಧನಮಾರ್ಗವೇ ಯೋಗ್ಯವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ಆಭಿಮತ. ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬ ತನ್ನ ಬಹಳಷ್ಟು ತತ್ವಪದಗಳಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಮೂಲ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಷಟಸ್ಥಲವನ್ನು

ನಿರಾಕರಿಸುವದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವನ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅಥವಾ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲೋ ಪರ್ಯಾವಸಾನವಾಗುವ ವೈದಿಕ 'ಸನ್ಯಾಸ'ತ್ವವನ್ನೂ ವಿಡಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಶರಣ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಲುಪಿರುವ ದುಸ್ಥಿತಿಯ ವಿವರಣೆ ಇದೆ. 'ಗಡ್ಡ, ಜಡೆಬಿಟ್ಟ ಗೊಡ್ಡಾಕಳಿನಂತೆ ಚರಿಸ್ಯಾಡಿದರಿಲ್ಲ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಜಂಗಮ' ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ ಆರೇಳುನೂರು ವರುಷಗಳ ನಂತರ ತಲುಪಿದ ಅಧೋಗತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಿವಿಗೆ ಬೆರಳಿಟ್ಟು ಕೂಗುವ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಪಠಿಸುವ, ಸ್ಥಾಪಿತ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮೂರನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ 'ಇಟಪುರುಷನ' ಅರಿಯುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಸ್ಥಾಪಿತವೆನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇಸ್ಲಾಂ, ವೈದಿಕ, ಮತ್ತು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿರುವದು. ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಶೋಷಿಸಲು ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸಾಧನಗಳಾಗಿವೆ. ಧರ್ಮಮುಖೇನ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ. ಈ ಧರ್ಮಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ ಕೇವಲ ಧರ್ಮಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯಾಗಿರದೇ ಶೋಷಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಅಸಮಾನತೆ, ಶೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕೀಕರಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಇದಾಗಿದೆ. ಕೆಳವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ಕೊಡುಕೊಳೆ, ಸಾಮರಸ್ಯಗಳು ವರ್ಗೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ತಾಣವಾಗಿದೆ. ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸಲು ಹುಟ್ಟುವ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಏಕತೆ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ತತ್ವಪದ ಹುಟ್ಟಿದಂತಿದೆ.

೪. ಕೈವಾರ ತಾತಯ್ಯನ 'ಈ ಊರೊಳಗಿಷ್ಟು ಉತ್ಪಾತವೇನೋ'

ಕೈವಾರ ನಾರೇಯಣ ಯತಿಯ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. ಸು. ೧೭೩೦ ರಿಂದ ೧೮೪೦. ನೂರಾಹತ್ತು ವರುಷಗಳ ಸುದೀರ್ಘ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ ಅರ್ಧಶತಕ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಜೀವನ. ನಂತರದ್ದು ಯೋಗಿಯ ಬಾಳು. ಮೂಲತಃ ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ಬಲಿಜ ಜಾತಿಯ ಬಳೆಗಾರ ಕುಟುಂಬದ ನಾರೇಯಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಆಂಧ್ರಗಳ ಗಡಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಬಳೆಮಾರಿ ಹೊಟ್ಟೆಹೊರೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಪರದಾಡಿದವನು. ಕಠೋರವಾದ ಬಡತನ ಮತ್ತು ಸಾಲದ ಬದುಕಿಗೆ ಬೇಸತ್ತು ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತುಳಿದವನು. ಚಿತ್ತೂರಿನ ಮೊಗಲಿವೆಂಕಟಗಿರಿಯ ಕಣಿವೆಯಲ್ಲಿ ಪರದೇಶಸ್ವಾಮಿಯಿಂದ ಗುರುದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದು, ಯೋಗಸಾಧಕನಾದವ. 'ಹರಿನಾಮ'ವನ್ನೇ ಗುರುನಾಮವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಏಕಲವ್ಯನಂತೆ ಸ್ವಯಂ ಅರಿವಿನ ಹಾದಿ ಹಿಡಿದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವನ ತತ್ವಪದಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ತತ್ವಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾರೇಯಣನದು ಶರೀಫನಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟ. ೧೮೫೭ರ ಮೊದಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ ಸಂಗ್ರಾಮಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲ. ದಕ್ಷಿಣಭಾರತ ಕಂಪನಿ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುತ್ತ

ಹೋದ ಕಾಲ. ಹೀಗಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಈತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಈತ ತತ್ವಪದಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇವನ ತತ್ವಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತತ್ವಪದಗಳು, ವಚನಗಳು, ಕಾಲಜ್ಞಾನಿ ವಚನಗಳು ಮುಂತಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ಅದರ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪದಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರೂ ಮಾತೃಭಾಷೆ ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಈತ ರಚಿಸಿದ ಉತ್ತಮ ತತ್ವಪದಗಳು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಗೊಂಡಿವೆ. ಈತನನ್ನು 'ಮೊದಲ ದ್ವಿಭಾಷಾ ತತ್ವಪದಕಾರ" ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದವ', "ಅದ್ವೈತದ ದೀವಟಿಗೆ ಹಿಡಿದ ಯೋಗಿ" ಮುಂತಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈತ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಭಾಗವತ ಪರಂಪರೆಯ ಭಕ್ತ ಹಾಗೂ ಕೀರ್ತನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನುಯಾಯಿಯಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಯೋಗಮಾರ್ಗಗಳ ಸಂಕರಿತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದನ್ನೂ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇವನ 'ಈ ಊರೊಳಗಿಷ್ಟು ಉತ್ಪಾತವೇನೋ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ತತ್ವಪದವೆಂಬ ಬೃಹತ್ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧಿ ಪಠ್ಯ

ತತ್ವಪದವೆಂಬುವದು ಒಂದು ಬೃಹತ್ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಿ ಪಠ್ಯ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು ಅಖಂಡವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಲೇ ತಾನೂ ರೂಪತಾಳುತ್ತದೆ. ಅಖಂಡ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದರೆ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ವಿಕಾಸಗೊಂಡ ಚಿಂತನಾಧಾರೆ. ಹಲವಾರು ವೈರುಧ್ಯ, ವೈವಿಧ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಿವರ್ತನಶೀಲತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ತಾತ್ವಿಕತೆ. ತತ್ವಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಎಲ್ಲ ರಚನೆಗಳೂ ಇದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಶ್ರಮಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳುತ್ತವೆ. ಅದರ ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತ ತಾವೂ ಬಹುಮುಖೀ ಆಕಾರ ತಾಳುತ್ತವೆ. ಬಹುಮುಖೀ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಕವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆಳವೂ ಆದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಏರಿಳಿವಿನಲ್ಲಿ ರೂಪತಾಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ತತ್ವಪದವನ್ನು ಬಿಡಿಯಾಗಿ ನೋಡುವಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥದ ಎಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ದಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಪದ ತನ್ನ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ಅದೇ ಪದಕಾರನ ಇತರ ಪದಗಳ ಹಾಗೂ ಇತರ ತತ್ವಪದಕಾರರ ಪದಗಳ ಸಹಕಾರವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಬೃಹತ್ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಿ ಪಠ್ಯ. ಈ ತತ್ವಪದ ಏಕಾಕಾರಿ ಶಿಲ್ಪವಲ್ಲ, ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿದ್ದು. ಒಂದು ತತ್ವಪದ ತತ್ವಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಯಾವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ರೂಪ ತಾಳಿದ್ದು ಎಂಬುದು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಮುಖ್ಯಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ತತ್ವಪದಕಾರನ ವಿಕಾಸದ ಒಂದು ಹಂತವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೂಡ ಇದು ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಿ ಪಠ್ಯ. ತತ್ವಪದ ತನ್ನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಸದಾ ತನ್ನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಬದುಕಿನ ವಿವರ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೈವಾರ ನಾರೇಯಣನ ಈ ತತ್ವಪದವು ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯದ ಮಧ್ಯದಿಂದ ಎದ್ದು ಬರುವಂಥದ್ದು ಮತ್ತು ಆ ಪಠ್ಯ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ರಾಜಕೀಯ

ಬದುಕಿನ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ 'ಈ ಊರೊಳಗಿಷ್ಟು ಉತ್ಪಾತವೇನೋ' ಎಂಬ ತತ್ವಪದದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಕರಗಳಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಹೊಸಮಾದರಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ

ಈ ಕವಿತೆ ಒಂದು ಹೊಸಮಾದರಿಯ ಪ್ರಯೋಗ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮಗಳೆರಡರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಇದು ಭಾಗವತ ಪರಂಪರೆಯ ಕೀರ್ತನದ ರೂಪವನ್ನು ಹೋಲುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಶರೀಫ, ಶೈವ ವೀರಶೈವ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅವಧೂತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮಾದರಿಯನ್ನುಸರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಮೂಲವನ್ನು ನಾರೇಯಣ ಯತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈತ ಭಾಗವತ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಕ್ತಿಜ್ಞಾನ ವೈರಾಗ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಬದುಕಿನ ಸುಖ–ದುಃಖಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಮಾದರಿ ಇವನದಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಬದುಕು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಗುರುಮಾರ್ಗಗಳ ಸಂಕರಿತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಷಾದದಿಂದಲೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅವನ ಹಲವಾರು ತತ್ವಪದಗಳು ಹಲವು ನೆಲೆಗಳಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಈ ತತ್ವಪದ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವದು 'ಮುಖವಾಡವೋ' ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಗೂ ಅವನ ಪದಗಳು ಅವಕಾಶ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಯೋಗಮಾರ್ಗವೇ ಅಂತಿಮವೆಂಬ ದಾರ್ಶನಿಕತೆ ಅವನ ಹಲವಾರು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿದೆ.

ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ

ಈ ಊರೊಳಗೆ ಇಷ್ಟು ಉತ್ಪಾತವೇನೋ
ದುರಿತ ಸಂಹಾರಿ ನಾರೇಯಣ ಹರಿ ॥ಪ॥

ಪಲ್ಲವಿಯ ಈ ಸಾಲುಗಳು 'ಊರೊಳಗಿನ ಉತ್ಪಾತ' ಮತ್ತು 'ದುರಿತ ಸಂಹಾರಿ ಹರಿ' ಎಂಬ ಎರಡು ಲೋಕಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ 'ನಮ್ಮೂರ' ಎಂಬ ಪದ, 'ಶ್ರೀಹರಿಯ' ಊರಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದು ಎರಡು ಊರುಗಳ ಎರಡು ಲೋಕಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ. ಕೇವಲ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲ, ಸಂಘರ್ಷಕೂಡ. ನಾರಾಯಣತಾತನ ಬಹುತೇಕ ಪದಗಳು ಈ ಎರಡು ಲೋಕಗಳ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪತಾಳುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡೂ ಲೋಕಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ನಡೆದಿರುವುದು ನಿರೂಪಕನಲ್ಲಿ. ಆತ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. 'ಊರೊಳಗಿನ ಉತ್ಪಾತ' 'ಹಿಂಸಾಭರಿತವೂ' 'ನಾರೇಯಣಹರಿಯ ಲೋಕ' ಈ ದುರಿತಗಳನ್ನು ಸಂಹಾರ ಮಾಡುವ ಪರ್ಯಾಯವೂ ಆಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಊರು ಎಂದರೆ ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳುಂಟು. ಮೊದಲನೆಯದು ತಾತ್ವಿಕ ಅಥವಾ ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ದೇಹ, ಅಥವಾ ದೇಹಮೂಲ ಲೌಕಿಕ ಬದುಕು. ಎರಡನೆಯದು ಕವಿಯ ಬಡತನದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಬದುಕು. ಮೂರನೆಯದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಮೀನ್ದಾರೀ ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ರೂಪತಾಳಿದ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕು. ಉತ್ಪಾತವೆಂದರೆ ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳುಂಟು:

"ಮೇಲಕ್ಕೆ ನೆಗೆತ–ಮೇಲಕ್ಕೆ ಜಿಗಿತ, ಭೂಕಂಪ ಉಲ್ಕಾಪಾತದಂಥ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತ ದುರ್ಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅಪಶಕುನ". ಹರಿ ಅಥವಾ 'ಹರಿನಾಮ'ವೆನ್ನುವದು ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗ. ಅದು ಭಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು, ಅದರಾಚೆಯ ಸಾಧನ ಮಾರ್ಗವೂ ಹೌದು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಕಾಲದ ಸಂಕಟದ ನಿರೂಪಣೆ ಈ ಕವಿತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯ. 'ಭವನಿವಾರಣೆ ಮಾಡೋ ಭವರೋಗ ವೈದ್ಯಾ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯ ಸಾಲನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಗೆ ತೆರಳುವ ಆಶಯ ಇನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾರೇಯಣ ತಾತನು ಹಲವಾರು ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಊರುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಆಶಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ ದೇಶೀ ಜಮೀನ್ದಾರರು ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತರ ಮೇಲ್ನೆಗೆತ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಭೂಕಂಪ ಸದೃಶವಾದ ಕನಸು ಕಳೆದುಹೋದ ತಲ್ಲಣ, ಆತಂಕ, ಅಸ್ಥಿರತೆಗಳು ಸಮುದಾಯದ ಪಾಲಿಗೆ ಅದೊಂದು ಮಹಾ ದುಃಸ್ವಪ್ನವಾಗುವದು ಹಾಗೂ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ದೇಹ ನಿರಾಕರಣೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ರೂಪತಾಳಿದ್ದನ್ನು ಕವಿತೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಉತ್ಪಾತಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿಯು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಉತ್ಪಾತ, ಎರಡನೆಯದು ಆ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಬಡತನದ ಉತ್ಪಾತ. ಮೂರನೆಯದು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ದೇಹದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಉತ್ಪಾತ. ಈ ಮೂರು ಉತ್ಪಾತಗಳ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಜೀವ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಬದುಕಿನಿಂದ ಯೋಗಿಯ ಬದುಕಿನೆಡೆಗೆ ಚಲಿಸುವದು.

ವಿಶ್ವಾಸಘಾತಕನು ಶಾನುಭೋಗ

> **ವಿಶ್ವಾಸಘಾತಕನು ಇಲ್ಲಿರುವ ಶಾನುಭೋಗ**
> **ಕೆಟ್ಟ ದುಷ್ಟ ಭಂಢಗುರಿಕಾರ**

ಕವಿತೆಯ ಈ ಸಾಲುಗಳು ಭಾರತದ ಆ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿವರವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತವೆ. ಡಾ. ಎಸ್.ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳುವದಾದರೆ ನಾರೇಯಣ ಯತಿ ಬದುಕಿದ ಕಾಲವು "ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿಯಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಶೀಘ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತವನ್ನು ಆವರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲ. ಅದು ತನ್ನ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಎದುರು ಬಿದ್ದವರನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಗಲ್ಲಿಗೇರಿಸುತ್ತ ಬೆನ್ನುಬಿದ್ದವರನ್ನು ಜಮೀನ್ದಾರರನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಾಮಗಳ ಮುಖಂಡರಾಗಿ ನಿಯಮಿಸತೊಡಗಿತು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಬೆನ್ನುಬಿದ್ದವರಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಸ್ಥಾನ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗ ಪ್ರಭಲವಾಗಲು ಕಾರಣ ಆಡಳಿತ ವಹಿಸಿಕೊಂಡವರು ಯಾರೇ ಇರಲಿ ಅವರನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸ್ಮಾರ್ತರು ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವರು (ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ) ಜಮೀನ್ದಾರರೂ ಗ್ರಾಮ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರೂ, ಶಾನುಭೋಗರೂ ಆದರು."[೧೫] ಈ ಮೇಲ್ನೆಗೆತವನ್ನು ನಾರೇಯಣತಾತ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳ ಒಟ್ಟಂದವೇ ಈ ಶಾನುಭೋಗ. 'ವಿಶ್ವಾಸಘಾತಕ ಇಲ್ಲಿರುವ ಶಾನುಭೋಗ'

ಎಂಬ ಸಾಲು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೊಂದಿಗೆ ಪಡೆದ ನೈಚ್ಯಾನು ಸಂಧಾನವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಪಾಳೆಪಟ್ಟುಗಳು, ಪಾಳೆಗಾರಿಕೆ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಗಳು, ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನೀಕರಣವನ್ನು ಸ್ಥಾನಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ಜಮೀನ್ದಾರಿಕೆ, ಶಾನುಭೋಗಿಕೆಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜನರನ್ನು ಆಳಲು ರೂಪಿಸಿದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಿಯಮಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲೂ ವಸಾಹತುದಾರರಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಶಾನುಭೋಗಿಕೆಯ ವಿಶ್ವಾಸಘಾತಕತನ, ದೇಶದ್ರೋಹದ ಕ್ರಿಯೆಯಾದಂತೆಯೇ ಆ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆತರುವಲ್ಲಿ ಜನರನ್ನು ಈಡುಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಹಿಂಸೆ ಕೂಡ ಭೀಕರವಾಗಿತ್ತು. 'ಕೆಟ್ಟ ದುಷ್ಟ ಭಂಡಗುರಿಕಾರ' ಎಂಬ ಪದಗಳು ಆ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಶಾನುಭೋಗನೊಂದಿಗಿನ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲ. ಆತ ತಕ್ಷಣದ ವೈರಿ. ಆತನನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕತೆಗೆ ತೋರಿಸಿದ ಪ್ರತಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. 'ಅರಸರ ಬಳಿ ಕಾರಖೂನರಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದು ಬೀಗುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಉಳಿಯದು' ಎಂಬ ಕೈವಾರ ನಾರಾಯಣ ತಾತನ ಕಾಲಜ್ಞಾನ, ಈ ಹಿಂಸೆಯ ನಡುವೆಯೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಅವಸಾನದ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದೊಂದು ಬಗೆಯ ಹತಾಶೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕನಸುಗಾರಿಕೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ಇಂಥದೇ ಕಾಲಜ್ಞಾನವನ್ನು ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. 'ಅವರು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಜಗಳಾಡಿ ದೇಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ'. ಕಾಲಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಭವಿಷ್ಯತ್‌ನುಡಿಯ ಹಿಂದೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಹಿಂಸೆಗೀಡಾದ ಬದುಕಿನ ಒತ್ತಡವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಜನವಿರೋಧಿ ಅಮಾನವೀಯ ಬದುಕಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೀಡುವ ನಾರಾಯಣತಾತ 'ಈ ಊರೊಳಗಿಷ್ಟು ಉತ್ಪಾತವೇನೋ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ತಿರುಗಿಬೀಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದಂತಿದೆ.

ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂಬ ಪಾಪಾತ್ಮರೈವರು
ಇವರಿಂದ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಹಾನಿ ಬಂತು
ಚಾಡಿ ಹೇಳುವ ನೀಚ ಸಂಬಂಧಿ ಜನರುಂಟು
ಮೋಹವೆಂಬೊಬ್ಬ ಮೋಸಗಾರ
ಇದರ ಮೇಲೆ ಮೂವರು ಕಳ್ಳಬಂಟರಕಾಟ
ತಲೆಹುಳಕ ನಾಯಂಥ ತಳವಾರನೊಬ್ಬ.

ದೇಹ ಮೂಲವಾದ ಸಹಜ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು 'ಪಾಪ'ಗಳೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ರೂಪತಾಳಲು ಕಾರಣ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯ ಅನುಭವಿಸಿದ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತಿಯ ನಡುವಿನ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಹಲವಾರು 'ಆತ್ಮಗೀತೆ'ಯಂಥ ಪದಗಳನ್ನು ನಾರೇಯಣ ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ಕುಟುಂಬದ ಭೀಕರವಾದ ಬಡತವನನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಗೆ ನತ್ತುಕೊಡಲು ಮೊರೆ ಇಡುವುದೂ ಉಂಟು. ತನ್ನ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಸಹಾಯಕನಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ

ಹ್ಯಾಗೆ ರಕ್ಷಿಸಬೇಕೋ ಎನ್ನೊಡೆಯ ಶ್ರೀರಾಮ
ಬಡತನದ ಸಂಸಾರ ಬಿಡುವುದೇ ಲೇಸಯ್ಯ
ಅನವರತ ನಿಮ್ಮ ನಾಮ ಆತ್ಮದಲಿ ಇಟ್ಟಿರುವ
ದಾಸನಿಗೆ ಧನ ಧಾನ್ಯ ಕೊಡಬಾರದೇ?

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮೌಢ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಭಯಂಕರ ಹಸಿವು ಬಡತನಗಳಿಗೆ ತತ್ತರಿಸಿ ಹೋದ ಜೀವ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಗೆ 'ಬಡತನದ ಸಂಸಾರ ಬಿಡುವುದೇ ಲೇಸಯ್ಯ' 'ದಾಸನಿಗೆ ಧನಧಾನ್ಯ ಕೊಡಬಾರದೇ?' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಆಕಾರ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. 'ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ ಈ ಕೊಂಪೆ' ಎಂಬ ದೇಹನಿರಾಕರಣ ಚಿಂತನೆ ರೂಪತಾಳುವ ಮುಂಚೆ ಕೂಡ 'ಧನಧಾನ್ಯ'ಕ್ಕಾಗಿ ಮೊರೆ ಇಡುವದು ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗಿನ ವ್ಯಾಮೋಹ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವೆನ್ನುವದು ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿ ಇದ್ದೂ ಅಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಕನಿಷ್ಠ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ದೊರೆಯದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವ ಒಂದು ಸಂಕಟದ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. 'ಊರೊಳಗಿಷ್ಟು ಉತ್ಪಾತವೇನೋ' ಎಂಬ ತತ್ವಪದದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಲೌಕಿಕ ಬದುಕಿನ ನಿರಾಕರಣೆ ಇದೆ. ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂಬ ಪಾಪಾತ್ಮರು, ಮೋಹವೆಂಬ ಮೋಸಗಾರ, ಮೂವರು ಕಳ್ಳಬಂಟರು, ನಾಯಂಥ ತಳವಾರರು ಮೊದಲಾದ ಪಾರಿಭಾಷೆಗಳು ದೇಹದ ಸಹಜ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಾಪವೆಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ದೇಹ ಪಾಪದ ಗೂಡೆಂದೂ ಬದುಕು ಅಸ್ಥಿರ ಕೊಂಪೆಯೆಂದೂ ನಿರಾಕರಣತತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. ಆರಂಭದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಕವಿ, ನಂತರ ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೇವಲ ನಿರಾಕರಣೆಯೊಂದನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸತೊಡಗಿದ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವು ಪಲಾಯನವಾದಿ ರಚನೆಗಳಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ಭಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇಂಥ ಬಡತನ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದದ್ದು ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ರೂಪಿಸಿದ ಹೊಸ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ. "ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಹೊಸ ಭೂವಿತರಣಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಸುಮಾರು ಹನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಗೇಣಿ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದರು. ರೈತವಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಅಸಂಖ್ಯ ತೆರಿಗೆಗಳು ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟವು. ಜನ ತೆರಿಗೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟದೇ ಹೋದಾಗ ಭೀಕರವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಮೈಸೂರು ವಲಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರವು ದಂಗೆ ಎದ್ದವರ ಹಾಗೂ ದುಬಾರಿ ತೆರಿಗೆಗಳನ್ನು ನೀಡಲು ಅಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ತೋಡಿಕೊಂಡವರ ಬೆರಳು ಕತ್ತರಿಸುವ ಮತ್ತು ಕೈಕಾಲು ತೆಗೆಯುವ ಶಿಕ್ಷೆಗಳು ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದ್ದವು."[೧೬] ಕೈವಾರ ನಾರಾಯಣ ಕೂಡ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಹೇರಿದ ತೆರಿಗೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾಲಜ್ಞಾನ ವಚನವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಲೋಕದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಭಕ್ತಿ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ.

ಶ್ರೀಹರಿನಾಮವೆಂಬ ಪರ್ಯಾಯ

ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ ಈ ಕೊಂಪೆ ಶೀಘ್ರದಲಿ ಬಿಟ್ಟು
ನಿಮ್ಮ ಸನ್ನಿಧಿ ದ್ವಾರವನೇರಬೇಕೋ

ಯಾವಾಗ ಸಮಯವೋ ಹೇಳಬೇಕೋ ಗುರುವೆ

ಭಯನಿವಾರಣೆ ಮಾಡೋ ಭವರೋಗ ವೈದ್ಯಾ।

ಕೈವಾರ ನಾರೇಯಣನ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಭಯಗ್ರಸ್ತ ಆತ್ಮದ ಬೆದರಿದ ಭಾವವಿದೆ. ಶ್ರೀಹರಿ ಅವನ ಪಾಲಿಗೆ ಲೌಕಿಕದ ಭಯವನ್ನು ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ. ಶ್ರೀ ಹರಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು : 'ಬಡಿವಂಥವಾದವನು ಭವಹರಣ ಮಾಡೋ ನಾಮಾ' 'ಅವಸಾನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಾದಿತೋರಿಸೋ ನಾಮಾ' 'ಅಂತಕರ ದೂತರನು ಹಿಂದು ಮಾಡಿ' ..... ಇತ್ಯಾದಿ. ಅವನ ಬಹುತೇಕ ತತ್ವಪದಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಲೆಗೆ ಇಲ್ಲವೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯ ಭಯಕ್ಕೆ ಈಡಾದ ತಲ್ಲಣದ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಇದೆ. ಬಹುತೇಕ ತತ್ವಪದಗಳು ವಿಷಾದಗೀತೆಗಳು. ನೋವು ಸಂಕಟ ಭಯಗಳೇ ಸ್ಥಾಯಿ. ಇದು ದಾಸರ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ 'ಅಂತಕ'ನ ಭಯವಲ್ಲ. ಲೋಕ ನೀಡುವ ಹಿಂಸೆಯ ಭಯ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಜನೀತಿ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಗಳ ನಡುವೆ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ ಅನುಭವಿಸಿದ ಸಮಾಜ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಬರುವ ಸಾವಿನಭಯ. 'ಊರೊಳಗಿಷ್ಟು ಉತ್ಪಾತವೇನೋ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಚಾಡಿ ಹೇಳುವ ನೀಚಸಂಬಂಧಿ', 'ಮೋಹವೆಂಬ ಮೋಸಗಾರ', 'ಕಳ್ಳಬಂಟರ ಕಾಟ', 'ತಲೆಹುಳಕನಾಯಂಥ ತಳವಾರ' ಮೊದಲಾದ ಪದಗುಚ್ಛಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವೂ ಉಂಟು. ಇವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ರೂಪಿಸಿದ ಕ್ರೂರ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಸಾವಿನ ಭಯಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿದಂತಿದೆ. ಶ್ರೀಹರಿನಾಮ ಈ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ದೂರಮಾಡುವ ಭಯವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ದಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕ ಅರ್ಥದ ಶ್ರೀಹರಿ ಈತ. 'ವೈಕುಂಠಪತಿ ನಿಮ್ಮ ನಾಮ ಖಡ್ಗವ ಪಿಡಿದು ಅಂತಕನ ದೂತರನು ಹಿಂದು ಮಾಡಿ' ಎಂದು ದುಷ್ಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಹರಿನಾಮವನ್ನು ಒಂದು ಅಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. 'ದವಸಕೊಡು ಧಾನ್ಯ ಕೊಡು' ಎಂದು ಶ್ರೀಹರಿಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಶ್ರೀಹರಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಲೌಕಿಕ ಲಾಭ ದಕ್ಕದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ 'ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ ಈ ಕೊಂಪೆ' ಎಂಬ ವಾದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನ ಗುರು ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯಲು ವಿನಂತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೈವಾರ ತಾತಯ್ಯ ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆದ ಕಾಲ ಆತನ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಕಾಸದ ಮಧ್ಯಮ ಹಂತವಿರಬೇಕು. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಿಂದ ಯೋಗಮಾರ್ಗದ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಈ ಪದ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಆತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಯೋಗ ಮಾರ್ಗದ ಅವಧೂತನಾದಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಹಲವಾರು ಪದಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ – 'ಹೊಸತಾಗೊಂದು ಮೀನೇ ಬಂದು ತುಂಬು ಕೆರೆಯನೀರು ಕುಡಿದು ಬಟಾಬಯಲು ಮಾಡಿತೋ'

ಕೈವಾರ ತಾತಯ್ಯನ ಶ್ರೀಹರಿ, ದಾಸರ ಶ್ರೀಹರಿಯಲ್ಲ. ದಾಸರಲ್ಲಿ ದ್ವೈತರಂಗನಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತರಂಗನಿದ್ದಾನೆ. 'ಕನಕದಾಸನ ಮನೆಯ ಬಡದಾಸ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕನಕದಾಸ, ದಾಸಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಹಾತೊರೆದವನು. ಕೈವಾರನ ಶ್ರೀಹರಿ ಅದ್ವೈತದಾಚೆಗೂ ವಿಸ್ತಾರ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಶಿಶುನಾಳನ ಶಿಶುನಾಳಧೀಶನ ಹಾಗೆ ಒಂದು ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಂಥವಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಕೈವಾರ ನಾರೇಯಣನಿಗೆ ಹರಿನಾಮವೆನ್ನುವದು ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿ. ಮನುಷ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಹಿಂಸೆಗೆ ಒಂದು ಪರಿಹಾರ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧದ ಯುದ್ಧೋಪಾದಿ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ದಾರ್ಶನಿಕವಾದ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗ "ಬಡವಂಥವಾದ ಭರ ಹರಣ ಮಾಡೋ ನಾಮಾ" "ವೈಕುಂಠಪತಿ ನಿಮ್ಮ ನಾಮ ಖಡ್ಗವ ಪಿಡಿದು" ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ಊರೊಳಗಿಷ್ಟು ಉತ್ಪಾತ' ತತ್ವಪದದಲ್ಲಿ ಆತ "ಭಯ ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡೋಭವರೋಗ ವೈದ್ಯ', ಹರಿನಾಮವೆನ್ನುವದು ಖಡ್ಗವಾದರೆ ತತ್ವಪದವೆನ್ನುವದು ಅದನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ತಾಣವಾದ ಒರೆ. ಆ ಕಾಲದ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಈ ಖಡ್ಗ ಮತ್ತು ಒರೆಗಳು ಒಂದಾಗಿ ದಕ್ಕುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ತತ್ವಪದಕಾರರು ಯೋಗಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಧಾರಣೆ ಮಾಡಿದೊಡನೆಯೇ ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀರಂಗನ ದರ್ಶನ ತನ್ನನ್ನು ಸತ್ಕವಿಯನ್ನಾಗಿಸಿತು ಎಂಬುವದು ಕೈವಾರತಾತನ ಅಭಿಮತ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ ಯೋಗಮಾರ್ಗಗಳು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನುಷ್ಯನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯುವ ಮಾರ್ಗೋಪಾಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ತತ್ವಪದಗಳು. ಊರೊಳಗಿನ ಉತ್ಪಾತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಕೈವಾರತಾತನಿಗೆ ಅವನ ಭಕ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕು, ತಾನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಹೊಸಮಾರ್ಗಗಳ ಪ್ರವೇಶಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಈ ತತ್ವಪದ ರಚನೆಗೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಒಡಲಾಳದ ಅಸಹನೀಯವಾದ ಶೋಷಿತ ಬದುಕಿನ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲ್ಪಟ್ಟ ಮೌನ ಮಾತುಪಡೆಯುವ ವಿಧಾನ ಈ ತತ್ವಪದದಲ್ಲಿದೆ. ತಾನು ಆ ಬದುಕನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಂದರೂ. ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಕಟವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಈ ಬಗೆಯ ರಚನೆಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ದೊಡ್ಡದೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಿದಂತೆ ಒಬ್ಬ ಸನ್ಯಾಸಿಯನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುವದು ಸುಲಭದ ಮಾತಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಬಂಧಗಳನ್ನು ಮೀರಿದವನ ಪ್ರತಿರೋಧ ಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಭಯವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ನಿಷ್ಪಾಪಿ ಸನ್ಯಾಸಿಯ ಮೇಲಿನ ಹಿಂಸೆ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಉದ್ರೇಕಿಸಬಹುದೆಂಬ ಎಚ್ಚರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಿದ್ದಂತಿದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಿರುವ ಭಯವನ್ನೇ ಬಂಡವಾಳ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಯೋಗಮಾರ್ಗದ ಖಡ್ಗವನ್ನು ತತ್ವಪದಕಾರರು ಝುಳಪಿಸಿದಂತಿದೆ. 'ವಿಶ್ವಾಸಘಾತುಕ ಶಾನುಭೋಗ ಕೆಟ್ಟ ದುಷ್ಟ ಭಂಡ ಗುರಿಕಾರ' ಎಂಬ ಪದ್ಯವನ್ನು ಬರೆದು ಅದೇ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನುಷ್ಯ ಬದುಕುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನೀಚತನ, ಹುಚ್ಚತನ, ಹಿಂಸಾತ್ಮಕತೆಗಳನ್ನು ಭಕ್ತಿಯ ಪಾರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರವದು ಈ ರಚನೆಯ ಮಹತ್ವವಾಗಿದೆ.

ಸಂದಿಗ್ಧತೆ

ಈ ತತ್ವಪದದ ರಚನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು ತತ್ವಪದಕಾರ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬಳಸಿದಂತಿದೆ.

ಈ ಊರಿನೊಳಗಿಷ್ಟು ಉತ್ಪಾತವೇನೋ

ದುರಿತ ಸಂಹಾರ ನಾರೇಯಣ ಹರಿ

ವಿಶ್ವಾಸ ಘಾತುಕನು ಇಲ್ಲಿರುವ ಶ್ಯಾನುಭೋಗ

ಕೆಟ್ಟದುಷ್ಟ ಭಂಡಗುರಿಕಾರ

ಊರೊಳಗಿನ ಉತ್ಪಾತಕ್ಕೆ ದುಷ್ಟನಾದ ಶಾನುಭೋಗ ಕಾರಣವೆಂಬ ಬಹಿರಂಗದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ ತಕ್ಷಣವೆ 'ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂಬ ಪಾಪಾತ್ಮರೈವರು' ಎಂಬ ಅನುಭಾವಿಕ ಸಾಲು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮೂಲದ ರಚನೆ ದೇಹ ಮೂಲಕ್ಕೆ ನೆಗೆಯುತ್ತದೆ. 'ಚಾಡಿಹೇಳುವ ನೀಚ ಸಂಬಂಧಿ ಜನರುಂಟು' ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಲೇ 'ಮೋಹವೆಂಬೊಬ್ಬ ಮೋಸಗಾರ' ಎಂದು ದೇಹಕ್ಕೆ ನೆಗೆಯುತ್ತಾನೆ. 'ಇದರ ಮೇಲೆ ಮೂವರು ಕಳ್ಳಬಂಟರ ಕಾಟ' ವೆಂಬುದು ದೇಹ ಮೂಲದ ವಿವರಣೆಯಾದರೆ 'ತಲೆಹುಳಕ ನಾಯಂಥ ತಳವಾರನೊಬ್ಬ' ಎನ್ನುವದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಣೆ. ಹೀಗೆ ದೇಹದಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದಿಂದ ದೇಹಕ್ಕೆ ನೆಗೆಯುತ್ತ ಹೋಗುವ ರಚನೆಯ ಒಳಗಡೆ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅರ್ಥಸಂಧಿಗ್ಧತೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹಕ್ಕೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಎರಡೂ ಅರ್ಥದ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ವಿವರಣೆಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ಮೂಲಕ ದೇಹದಲ್ಲಿ, ಊರಿನಲ್ಲಿ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಉತ್ಪಾತ ಕವಿತೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಜರುಗುವದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ದೇಹದಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದಿಂದ ದೇಹಕ್ಕೆ ನೆಗೆಯುವ ಪದ್ಯದೊಳಗಿನ ವಿವರಗಳು ತಮ್ಮ ಉತ್ಪಾತಿತ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಎರಡೂ ಉತ್ಪಾತಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಕೈವಾರ ನಾರೇಯಣನ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ.

ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ ಈ ಕೊಂಪೆ ಶೀಘ್ರದಲಿ ಬಿಟ್ಟು

ನಿಮ್ಮ ಸನ್ನಿಧಿದ್ವಾರನೇರಬೇಕೋ

ಯಾವಾಗ ಸಮಯವೋ ಹೇಳಬೇಕೋ ಗುರುವೆ

ಭಯ ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡೋ ಭವರೋಗ ವೈದ್ಯಾ

ಪದ್ಯದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಎರಡೂ ಅರ್ಥದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಈ ಭಾಗ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೈವಾರ ನಾರೇಯಣನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ ಆತ ಬದುಕಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತ ಎದುರಿಸಿದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಾಗಿದೆ. ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಯೋಗಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗೊಳ್ಳದ ಸಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಯ ಕೂಡಿಬರಲಿರುವ ಹಂತದಲ್ಲಿರುವ ತತ್ವಪದಕಾರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಂತಿಲ್ಲ. 'ಭವ ರೋಗ ವೈದ್ಯ' ಇನ್ನೂ ಭಯ ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಭಯದಿಂದ ನಿರ್ಭಯದೆಡೆಗಿನ ಚಲನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಚನೆಗೊಂಡ ಪದ್ಯವಿದು. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ ಯೋಗಮಾರ್ಗದ ಬರಹಗಾರರು ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಒಂದು ವಿಧಾನವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವ ಹಲವಾರು ರಚನೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹೊಳಹುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು.

೫. ಶಿವಲಿಂಗವ್ವ ಜತ್ತಿ

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೂ ನಡೆದ ತತ್ವಪದಕಾರರ ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಹಿಳಾ ತತ್ವಪದಕಾರರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೋಡುವದಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳಾ ತತ್ವಪದಕಾರರು ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ೧೮-೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೊಡುಕೊಳೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮರಸ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲದಾರರೇ, ಆಗಿದ್ದರೆ ಯಾವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು ತತ್ವಪದಕಾರ್ತಿಯರು ಮಾತ್ರ ದೊರೆಯುತ್ತಾರೆಂದರೆ ಅದರ ಕಾರಣಗಳೇನು-ಎಂಬುದನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಗುರುಪಂಥಗಳು ಸಂಸಾರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿರುವ ಕುಟುಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಆಳದಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗವಿರಕ್ತಿಯ ಸೆಳೆತವಿದೆ. "ಒಟ್ಟಾರೆ ಅನುಭಾವಿ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಜತ್ತಿಯ ಶಿವಲಿಂಗವ್ವ, ಗಲಗಲಿ ಅವ್ವ, ಸಜ್ಜಲಗುಡ್ಡ ಶರಣಮ್ಮ ಇಂಥ ಕೆಲವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಸ್ತ್ರೀಸಾಧಕಿಯರ ಹಾಗೂ ಕವಿಗಳ ಗೈರುಹಾಜರಿ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದಿಂದಲಂತೂ ಒಬ್ಬ ಸ್ತ್ರೀಯ ಹೆಸರಿಲ್ಲ." ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಈ ಕೊಡುತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಸೌಹಾರ್ದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರರೇ. ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ತತ್ವಪದಕಾರ್ತಿಯರಾಗುವದು ಸುಲಭವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತೆರೆದ ಅವಕಾಶದ ದಾರಿ ಕೂಡ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಯಜಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕುವದು ಹಾಗೂ ಯೋಚಿಸುವದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಅಥವಾ ಹೆಣ್ಣು ಸ್ವತಂತ್ರ ಯೋಚನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಲಾಗದಷ್ಟು ಸ್ವಮತ ಧರ್ಮಗಳ ಆಚರಣೆಯ ಕಬ್ಜಾದೊಳಗೆ ಉಳಿಯಬೇಕಾಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕೃಪಾಪೋಷಿತವಾಗಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹೊರಚಾಚಿದ್ದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹರಿದಾಸ ಪರಂಪರೆಯ ವೈಷ್ಣವ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೆಳವನಕಟ್ಟೆ ಗಿರಿಯಮ್ಮ, ಹರಪನಹಳ್ಳಿ ಭೀಮವ್ವ ಮೊದಲಾದ ೪೦ಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕಿದ ಲೇಖಕಿಯರು ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವದನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಗುರುತಿಸಿದೆ. ಇವರು ತಾವು ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಎನ್ನುವಂತೆ ಅಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿ ಗೌರವಿಸಿದರು. ಅವರು 'ಪರಧರ್ಮೋ ಭಯಾವಹಃ' ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಯನ್ನು ನಂಬಿದವರಾದ್ದರಿಂದ ಅದಾಗಲೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಥ್ಯಗಳನ್ನು ಭಕ್ತಿಪ್ರಧಾನ ಕಾವ್ಯಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದರು.

ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭದ್ರತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾದ ಅಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆ ಕಾಲದ ಐತಿಹ್ಯವಾದ ಮೇಲುಕೋಟೆ ಚೆಲುವ ನಾರಾಯಣ ಹಾಗೂ ದಿಲ್ಲಿಯ ಸುಲ್ತಾನನ ಮಗಳ ಕಥನ, ಚೆಲುವಾಂಬೆಯೆಂಬ ಮೈಸೂರಿನ ರಾಣಿಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ - ಅದೂ ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮದ ವಿಜಯವನ್ನು ಹೇಳಲು. ಚೆಲುವಾಂಬೆಯ 'ವರನಂದಿಕಲ್ಯಾಣ' ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಥನ ಕಾವ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದು ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮದ ಹಿರಿಮೆಯ ಹೊಗಳಿಕೆಗೆ ತೆತ್ತುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದ ಒಳಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನವೊಂದು ಇನ್ನೂ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ಕಾಲವದು.

ಬಹುತೇಕ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೋವನ್ನು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಪರ್ಯಾಯ ದಾರಿಯೆಂಬಂತೆ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಇವರು

ಯಾವ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿದ್ದಾರೋ ಅಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇವರಿಗೆ ಗುರುಪರಂಪರೆ ದೀಕ್ಷೆ, ಗುರುಸಾನ್ನಿಧ್ಯಗಳಂಥ ಅನುಭಾವಿಕ ಕೋಶವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವದು ಸುಲಭವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ತತ್ವಪದಕಾರರಲ್ಲಿಯೂ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯಂತೆ ಹೆಣ್ಣು ಸಾಧನೆಗೆ ಅಡ್ಡಗಾಲು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಗುರುಮಾರ್ಗ ಕೂಡ ಆಳದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಸಾಧಕರ ಮಾರ್ಗವೇ ಆಗಿರುವದು ಮಹಿಳೆಯರು ಈ ಲೋಕ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಅಡ್ಡಗೋಡೆಯಾಗಿದೆ.

ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೮೫೦ರಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದ್ದ ಶಿವಲಿಂಗವ್ವ ಜತ್ತಿ ಎಂಬ ತತ್ವಪದಕಾರ್ತಿ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಈಕೆ ಅದ್ವೈತ ಗುರು ನಿಂಬರಗಿ ಮಹಾರಾಜರ ಶಿಷ್ಯೆಯಾಗಿದ್ದಾಳೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಶಿವಲಿಂಗವ್ವ ರಚಿಸಿದ ಎರಡೇ ಎರಡು ತತ್ವಪದಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ವಚನಕಾರ್ತಿಯರ ವಚನಗಳು ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಆನಂತರದ ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಪಿತೃವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕಳಾಗಿದ್ದಾಗ ಸಮಾಜ ಅವಳಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡಿ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿದೆ.

ಶಿವಲಿಂಗವ್ವ ಜತ್ತಿಯವರ ಒಂದು ತತ್ವ ಪದದಲ್ಲಿ ಸಾಧು ಸಂತರ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಪಾಲುದಾರಳಾದ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಸಂಭ್ರಮ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ಅನುಭವ ಮಂಟಪ ಸಿಕ್ಕಂಥ ಸಂಭ್ರಮವದು. ಇಡೀ ಪದ್ಯ ತತ್ವಪದಕಾರರು ಹೇಳುವ ಗುರುಮಾರ್ಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಧಕಿಯೊಬ್ಬಳು ಸಾಧನಾಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಲೀನಳಾಗಿರುವದನ್ನು ತೀವ್ರತೆ ಹಾಗೂ ಸಂಭ್ರಮಗಳಿಂದ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಶಿವಲಿಂಗವ್ವನ 'ಮಗುಹುಟ್ಟಿತವ್ವ ಎನಗೊಬ್ಬ ಮಗ ಹುಟ್ಟಿತವ್ವ' ತತ್ವಪದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಜ್ಞಾನದ ಸಾಕ್ಷೀಕರಣವನ್ನು ಮಗುವಿನ ಜನನದ ಪ್ರತಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಈ ತತ್ವಪದ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ಪ್ರತಿಮೆ. ಹೆಣ್ಣು ದೇಹ ಮತ್ತು ದೇಹಬದ್ಧವಾದ ಜನ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ದಾರಿಗೆ ಅಡೆತಡೆಗಳು ಎಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಧರ್ಮ-ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇದು. ಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತುಂಡರಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದು ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವ ಮಗನ ಹುಟ್ಟಿನ ಸಂಭ್ರಮದ ರೂಪಕ ಅರಿವಿನ ಹುಟ್ಟಿನ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಶರೀಫನ ಜನಿವಾರ ಧಾರಣೆಯಂತೆ, ಗರ್ಭ ಮತ್ತು ಹೆರಿಗೆಯನ್ನು ದೇಹದ ನೋವು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಮನಸ್ಸಿನ ಗರ್ಭ ಮತ್ತು ಹೆರಿಗೆಯಾಗಿ ಬೆರೆಸುತ್ತಾಳೆ.

'ಮಗಾ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಮನೆಯೆಲ್ಲಾ ಬೆಳಕು ಕಂಡೆನವ್ವ ರಾಳ ಜ್ಯೋತಿಗಳ ಪೂರ್ವಬಾಣಗಳು ಬಹಳ ಕಂಡೆನವ್ವ' ಎನ್ನುವದು ಪೂರ್ಣ ಸೂರ್ಯೋದಯದ ಮಹಾಬೆಳಗುಗಳ ವಿಸ್ಮಯದ ಅರಿವಿನ ಸಂಕಥನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅರಿಷಡ್ವರ್ಗಗಳು, ತ್ರಿವಿಧಗಳು ನಾಶವಾದ ಅನುಭವವಿದೆ. ಇಂಥ ಹುಟ್ಟು ಸಂಗೋಪನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಗುವಿನ ಪಾಲನೆಯಂತೆಯೇ ಅರಿವಿನ ಪಾಲನೆಯೂ ಗಟ್ಟಿ ತೊಟ್ಟಿಲು, ಪಂಚಾಗ್ನಿಗಳು ಬೆಂದು ಬಂದಂಥ ಪಂಚವರ್ಣದ ತೊಟ್ಟಿಲು. ಅದರೊಳಾಡುವ ಮಗು, ಪ್ರಭು ರಂಗ ಎಂಬ ತಾಯ್ತನದ ಬೆರಗು ಸಂಭ್ರಮಗಳಿವೆ. ತೊಟ್ಟಿಲಿನಲ್ಲಿ ಕಂದ ಗುರುವಾಗಿ

ಅರಿವಿನ ಸ್ಪರ್ಶ ಸುಖವನ್ನು ನೀಡುವದು ಅನ್ಯವನ್ನು ಮೈಮರೆಸುವ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ.

ಇಲ್ಲಿಯ ಭಾಷೆ ಕೂಡ ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳ ಭಾಷೆಯಂತೆ ಬೆಡಗಿನ ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಅರಿವಿನ ಅನುಭೂತಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅರಿವಿನದಲ್ಲ ಎಂಬ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ಮೀರುತ್ತದೆ. 'ದೇಹದ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕವೇ ಅನುಭಾವಕ್ಕೆ ಚಲಿಸಬೇಕಲ್ಲವೇ?' ಎಂಬ ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಂತೆ ಈ ತತ್ವಪದವಿದೆ.

ಅನುಭಾವ ಜಗತ್ತು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿಶಕ್ತಿಯ ಅನಾವರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳ ಕಲ್ಮಶಗಳ ಶುದ್ಧೀಕರಣವೂ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು. ಪ್ರಭು-ರಂಗ ಶಿವ-ವೈಕುಂಠ ಮತ್ತು ತಾವುಗಳು ಏಕವಾಗುವ ಮೂಲಕ ಜೀವತತ್ವವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಈ ತತ್ವಪದ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

೨ ನಿತ್ಯದ ಕೊಡುಕೊಳೆಯ ಸಾಮರಸ್ಯದ ನೆಲೆ

ಮನುಷ್ಯರ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕು ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡದು. ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳ ಮಾನವ ಜನಾಂಗಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಸಂಘಟನೆಗಳು, ಚಿಂತನೆಗಳು, ದರ್ಶನಗಳು, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ರೂಪತಾಳಿವೆ. ಇವುಗಳ ವೈರುಧ್ಯ ಮತ್ತು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಸ್ಥಿತಿ ನೋಡಿದರೆ ಬದುಕು ಎಂದೋ ಸರ್ವನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಜಗತ್ತನ್ನು ಎಲ್ಲ ವಿಚ್ಛಿದ್ರಕಾರಕ ಹಾಗೂ ಶೋಷಣಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರೆ, ಅದು ಮನುಷ್ಯರ ದೈನಿಕದ ಬದುಕಿನ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕೊಡುಕೊಳೆ, ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬನೆ, ಅನುಸಂಧಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಾಮರಸ್ಯ. ಜನಾಂಗ, ಮತ, ಭಾಷೆ, ಪ್ರದೇಶವಾರು ಹುಟ್ಟುವ ಎಲ್ಲ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದುಗೂಡಿಸಿಬಿಡುವ ತಾಕತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಬದುಕಿನ ದೈನಿಕದ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಪೂರೈಕೆಗಾಗಿ ಜಾತಿಮತ ಪಂಥ ಜನಾಂಗ, ಭಾಷೆ ಮೊದಲಾದ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಲಾಗುವ ಬಹುತೇಕ ದ್ವೇಷದ ಹಿಂಸೆಯ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಬಲ್ಲಂಥ ಶಕ್ತಿ ಈ ದೈನಿಕ ಬದುಕಿನ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಭಾರತ ಮತ್ತು ಪಾಕಿಸ್ತಾನಗಳ ನಡುವೆ ಯುದ್ಧ ನಡೆಯುವಾಗಲೂ ಗಡಿಭಾಗದ ಜನ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೂ, ಮುಸ್ಲಿಮ ಮತೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ವಿಚ್ಛಿದ್ರಕಾರಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗಲೂ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ, ಪೇಟೆಗಳಲ್ಲಿ, ಜಾತ್ರೆ, ಉರುಸುಗಳಲ್ಲಿ, ಹೊಲಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಬದುಕುತ್ತಲೇ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅವುಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ದೈನಂದಿನ ಕೊಡುಕೊಳೆ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿ, ಮತ ಪಂಥಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಇದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಮೌಲ್ಯವೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯಿಲ್ಲದೇ ಜನ ಬದುಕಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಧಾರೆಯಾಗಿ ಈ ಚಿಂತನೆ ಹರಿದು ಬಂದಿದೆ.

ಜಾತಿ, ಮತ, ಪಂಥ, ಭಾಷೆ, ಜನಾಂಗಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಯಾವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯರು ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬಿಗಳಾಗದೇ ಬದುಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಅವಲಂಬಿತತನವೇ ಅವರ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸದಂತೆ ಕಾಪಾಡುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯಾಗಲಿ, ಜಾತಿಮತಪಂಥಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಲೀ ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದ, ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳು ಅವುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಮೇಲೂ ಈ ದೈನಿಕ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮರೆಸಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದಾಗಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಪು.ತಿ.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರ "ಮುತ್ತಣ್ಣ-ಸಾಬಿ-ದೊರೆಸ್ವಾಮಿ-ದೇವರು" ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ನೆಲೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮತೀಯವಾದವನ್ನು ಬಿತ್ತುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮ ದೈನಿಕದ ಅನುಸಂಧಾನದ ಮೂಲಕ ಸೌಹಾರ್ದಯುತವಾಗಿ ಬದುಕಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಈ ನೆಲೆಯ ಮಿತಿ ಎಂದರೆ, ಅದು ಸ್ಥಾಪಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ದಮನಕಾರಿ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯವೋ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯೋ, ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಯೋ .... ಆದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಮಿತಿಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಇರಬಹುದಾದ ನೆಮ್ಮದಿಯ ಅಲ್ಪತೃಪ್ತ ಬದುಕನ್ನು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿಡಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಮಾನವತಾವಾದಿ ನೆಲೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಕರುಣೆಯ ಮೂಲಕ ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಲುಹಿದ್ದರೆ ದೈನಿಕದ ಅನುಸಂಧಾನದ ನೆಲೆ ಕೆಳಲೋಕಗಳಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಲೋಚನೆ, ಮತ, ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜನರು ನಂಬಿಕೆ, ಶ್ರದ್ಧೆಗಳ ಲೋಕವನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯಿಂದ ಬದುಕಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಈ ನೆಲೆ ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ಮುತ್ತಣ್ಣ-ಸಾಬಿ-ದೊರೆಸ್ವಾಮಿ-ದೇವರು

ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ಮೊದಲ ಕವನ ಸಂಕಲನ 'ಹಣತೆ' ಪ್ರಕಟಗೊಂಡದ್ದು ೧೯೩೩ ರಲ್ಲಿ. ಕೊನೆಯ ಸಂಕಲನ 'ರಸಪ್ರಕಾಶ' ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದ್ದು ೨೦೦೧ ರಲ್ಲಿ. ಸುಮಾರು ಏಳು ದಶಕಗಳವರೆಗಿನ ಕಾವ್ಯ ಬದುಕು ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯವಿಧಾನ ಇವರದು. ಸನಾತನವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧರಾದ, ಆದಾಗ್ಯೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನು ಪುನರಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಇವರದು. ಹಾಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಇವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನಗೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯ್ಲಿ ಕತ್ತಲನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ರೂಪಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದ ಪು.ತಿ.ನ. ಬದುಕನ್ನು ರಾತ್ರಿಯ ನೀರವ, ಶಾಂತ ಮತ್ತು ಅಂತರಂಗ ವಿವೇಚನೆಯ ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬಯಸಿದವರು. ಅವರು ಸಮಾಜದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿಯೇ.

ಯಾವತ್ತಿನಿಂದಲೂ ಧರ್ಮ ನಮ್ಮ ಜೀವನವಿಧಾನವನ್ನೂ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆ. ಮರದೊಳಗೆ ಮರ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಅಭಿನ್ನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಕಾಲದ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವದಾಗಿದೆ. ಇದುವರೆಗೂ ಪು.ತಿ.ನ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ,

ಎಚ್.ಎಸ್.ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್, ಜಿ.ಎಸ್.ಅಮೂರ, ಮೊಗಳ್ಳಿಗಣೇಶ, ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ ಮೊದಲಾದವರು ಅಧ್ಯಯನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರದು ಹಿಂದೂ ಸನಾತನ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟ ಮನಸ್ಸು. ಇದನ್ನು 'ಭಾಗವತಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎಂದು ವೈಭವೀಕರಿಸಲಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವವೆಂದು ದೂರೀಕರಿಸಲಿ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಾಣಧಾತು ಮಾತ್ರ ವೈದಿಕಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ. ಇವರು ಬದುಕಿದ್ದು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾಗಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕರ್ಷಣಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳು ನಡೆದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ವರ್ತಮಾನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಆರ್ಷೇಯ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವಿದೆ ಎಂದು ಪು.ತಿ.ನ. ನಂಬಿದ್ದರು. "ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಶಾಂತಿ ಸಮಾಧಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ತಲುಪಬಹುದಾದ ಎತ್ತರಗಳನ್ನು ಧರ್ಮವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ"[೧೭] ಎಂದು ಅವರು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಎಚ್.ಎಸ್.ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ "ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಬಹುರೂಪತೆಯನ್ನು ಪು.ತಿ.ನ. ಗ್ರಹಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದ ತಾತ್ವಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಸೋತ ಮನಸ್ಸು ವಾಸ್ತವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪು.ತಿ.ನ. ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ರಾಜಕೀಯದ ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮವಲ್ಲ. ಚಲನಶೀಲವೂ ಬಹುತ್ವವೂ ಆದ ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದ ಧರ್ಮ."[೧೮] "ಪು.ತಿ.ನ ಅವರದ್ದು ರಸಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಮನೋಧರ್ಮ"[೧೯] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ. ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

೧೯೪೭ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಮುತ್ತಣ್ಣ-ಸಾಬಿ-ದೊರೆಸ್ವಾಮಿ-ದೇವರು' ಕವಿತೆಯು ಆಸ್ತಿಕ ಮೂಲವಾದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗೆ ಬರೆದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತಿದೆ. ಕವಿಯಿಂದ ಕಾಲ-ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಪರೂಪದ ಫಲಿತದಂತಿದೆ. ಸ್ವಧರ್ಮನಿಷ್ಠೆ ಅನ್ಯಧರ್ಮದ್ವೇಷವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆದುಬಂದ ಮತೀಯವಾದವು ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನಬದುಕಿನ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಕವಿಯ ಅಭೀಪ್ಸೆಯಾದಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬಾಬ್ರಿಮಸೀದಿ ವಿವಾದ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಭಾರತೀಯ ಜೀವನವನ್ನು ಹಿಂಸಾಮುಖಿಗೊಳಿಸಿದ್ದಾಗ, ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲು ಸೇರಿದ್ದ ಜನರಲ್ಲಿ, ಹಣೆಯ ಮೇಲೆ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ನಾಮ, ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೋಲು ಹಿಡಿದಿದ್ದ ಮುದುಕ ಪು.ತಿ.ನ. ಇದ್ದರು ಎಂದು ಲಂಕೇಶ ಬರೆದಿದ್ದರು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತ, ತಮ್ಮೂರಿನಲ್ಲಿ ಜನಿವಾರ ಮಾಡಿ ಮಾರುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಬಿ ಇದ್ದ ಎಂದು ಪು.ತಿ.ನ. ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ಎಚ್.ಎಸ್.ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕವಿತೆಯ ಮುತ್ತಣ್ಣ-ಸಾಬಿ ಇವರೆಲ್ಲ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಜಗತ್ತಿನವರಲ್ಲ. ಈ ಮಣ್ಣಿನವರೇ, ಇದು ಕವಿತೆಯ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕತೆ.

ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಮೀಮಾಂಸೆ :

ಮೇಲೂರ ಮುತ್ತಣ್ಣ, ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಕ್ಷೀಪ್ರಜ್ಞೆಯಂತೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಈ ಕವಿತೆಯ ನಾಯಕ. ಅವನ ಸ್ವಭಾವ ಪರಿಚಯದೊಂದಿಗೆ ಕವಿತೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಎಲ್ಲ ಜನವೂ ಬಳಕೆ, ನಯಕೆ ಕುಂದಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮುತ್ತಣ್ಣನ ಈ ಗುಣ ಬಹುದೊಡ್ಡ

ಉದಾರತೆಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಇವನಿಗೆ ಸಾಬಿಯೊಂದಿಗೆ ಬಹಳ ದೋಸ್ತಿ. ಇವನು ಕೊಕ್ಕರೆಯ ರೆಕ್ಕೆಗಿಂತ ಬಿಳಿಯಾದ ತಿರುಮಣ್ಣನ್ನು ಮಾಡುವವನು. ಸಾಬಿಯು ಅದನ್ನು ಇಡುವ ತಿರುಪುಟ್ಟಿಯನ್ನೂ ಉಡಿದಾರವನ್ನೂ ಮಾಡುವವನು. ಇವರಿಬ್ಬರ ಸ್ನೇಹ ಸಲುಗೆ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಲೋಕ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕವಿತೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಅನ್ಯಧರ್ಮೀಯ ಸ್ನೇಹವು ಊರಿನಲ್ಲಿ ಆಕರ್ಷಕವೂ, ಒಳಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುವಂಥದ್ದೂ ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದು. ಸಮಾಜದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂರಚನೆಯೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಮುತ್ತಣ್ಣನಿಗೂ ಸಾಬಿಗೂ ಇರುವ ಸ್ನೇಹ ಪೂರಕ ವೃತ್ತಿಯದು. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತೆಯದು. ಆದರೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಬರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಸಂಬಂಧಗಳು ಅಷ್ಟೇ ಆಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರೀತಿ, ಗೌರವ, ಅಂತಃಕರಣಗಳಿಗೆ ಜಾತಿ–ಧರ್ಮಗಳು ತಡೆಯಾಗ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಸಹಜ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೋದಿದ ಪ್ರಕಾಂಡ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಮುತ್ತಣ್ಣ – ಸಾಬಿಯರ ಹಾಗೆ ಸಹಜತೆ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು. ಈ ಕವಿತೆಯ ಸಾಬಿ ಕೂಡ ಮುತ್ತಣ್ಣನಂತಹ ಹೃದಯ ವೈಶಾಲ್ಯ ಹೊಂದಿದವನು. ಮುತ್ತಣ್ಣ ಸಾಬಿಯ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯನ್ನು 'ಅಲ್ಲನನ್ನೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವಿರಲ್ಲ' ಎಂದು ಹಾಸ್ಯ ಮಾಡಿದಾಗಲೂ 'ಅರೆ ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ತಾನೂ ನಕ್ಕು ನಗಿಸಬಲ್ಲವನು ಸಾಬಿ. ಅನ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವವು ಇಲ್ಲವಾದಾಗ ಲಭಿಸುವ ಸಹಜೀವನದ ಸುಖವನ್ನು ಕವಿತೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಕವಿತೆಯ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ದೊರೆಸಾಮಿ' ದೇವರು, ಧರ್ಮ, ವೇದ ಓದಿದ 'ನವಶಾಸ್ತ್ರಿ'. 'ಮನುಷ್ಯನಿಗಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡದು ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿದವನು. ಅವನ ಜ್ಞಾನದ ಮಾತು ಮುತ್ತಣ್ಣನಿಗೆ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅವನ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವೂ ಇಲ್ಲ. 'ನನ್ನ ನೀ ನಂಬೆ, ನಾನೂ ನಿನ್ನ ನಂಬೆ' ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇಬ್ಬರದೂ. ಆದರದು ಸ್ನೇಹಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಈ ಕವಿತೆಯ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕಿನ ಸಹಜ ವಿವೇಕದಲ್ಲಿಯೇ ಸಹಜಬಾಳ್ವೆಯ ತತ್ವ ಬೆರೆತಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರ ವಿಭಿನ್ನ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಕೂಡು ಬದುಕಿಗೆ ಅಡಚಣೆಯಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರರ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವ, ಸರಿ–ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಸ್ಪೇಸ್ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬೇಕು. ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಂತಹದೊಂದು 'ಜಗುಲಿ' ಯಾವತ್ತೂ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. – ಎನ್ನುವುದು ಕವಿತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯ.

ಇಂತಹ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಕೆಲ ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಕವಿತೆಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಅಂಶಗಳಿದ್ದರೂ ಕವಿತೆಯ ನಾಯಕ ಮುತ್ತಣ್ಣನೇ. ಸಾಬಿ ಮತ್ತು ದೊರೆಸಾಮಿಯರು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಪೂರಕರಾದವರು. ಈ ಕ್ರಮ ತಿರುವು ಮುರುವು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ಸಂರಚನೆಯಾಗಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಲ್ಲ. ಹಾರುವರ ಆಚಾರಗಳಿಗೆ ಪೂರಕ ವೃತ್ತಿ ಸಾಬಿಯದು. ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಅವನು ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯ ಸಾಬರ ಹಾಗೆ ಸೈಕಲ್ಲಿಗೆ ಇಳಿಬಿಟ್ಟ ಚೀಲದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಜಗತ್ತಿನ 'ನಿಗೂಢ' ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಮುತ್ತಣ್ಣನೊಂದಿಗೆ ಬಾಂಧವ್ಯ ಹೀಗೆ ಇರುತ್ತಿತ್ತೇ? ಹಾಗಾದರೆ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಫಲಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ?

ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯಿಂದ ಬದುಕಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕವಿತೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ, ಮರುಸಂಘಟಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮೊದಲಿನಂತೆ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಮುತ್ತಣ್ಣ, ಸಾಬಿ, ದೊರೆಸಾಮಿಗಳು ಭಿನ್ನ ಆರ್ಥಿಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ದೇವರ ಕುರಿತ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಹಣದ ಕುರಿತ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾಗಿದೆ. ರಸ್ತೆ ಬದಿಯ ಸೈಕಲ್ ರಿಪೇರಿ ಅಂಗಡಿಯವನೊಬ್ಬ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಗಡಿ ಆರಂಭವಾದಾಗ 'ಇರಲಿ ಸಾಬರವನಲ್ಲವಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಮಾಧಾನ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾನ ವೃತ್ತಿ ವರ್ಗಗಳು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲದ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಕೋಮುಭಾವನೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಕವಿತೆ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಸರಳ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಮಾದರಿಯು ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕತೆ

ಈ ಕವಿತೆಯ ಮುತ್ತಣ್ಣ ಮತ್ತು ಸಾಬಿ ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮದ ಆಚರಣೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸಿ ವಿಕ್ರಯ ಮಾಡುವವರು. 'ಊರ ಹಾರುವಿಕೆಗೆ ಆಧಾರವಾದವರು'. ಧರ್ಮದ ಆಚಾರ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯ – ಲೇವಡಿ ಎಲ್ಲ ಇದೆ. ಸಾಬಿ 'ಹಾರುವರೆಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರುವವರೆಂದರೆ ಚೆನ್ನ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ಹಾರುವರಿಂದ ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅವರನ್ನೇ ಹಗುರವಾಗಿ ಮಾತಾಡಬಹುದಾದ ಹಾರ್ದಿಕ ವಾತಾವರಣ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದೆಂದೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮುಸ್ಲಿಮ್‌ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಯ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ಸಂಕರಗುಣವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಗಳ ಮಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ತಿಳಿದಿದೆ. 'ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಯಿತು ನಿನಗೆ ಬೊಜ್ಜು ಮುತ್ತಣ್ಣ, ಏನುಂಡೆ' ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಸತ್ತು ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿದ್ದವರು ಉರುಳಿ ಬೀಳದ ಹಾಗೆ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲು ಶ್ರಾದ್ಧವನ್ನು ಉಂಡು ಉಂಡು ಹೀಗಾಗಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರಾದ್ಧವೆಂಬ ಆಚಾರಕ್ಕೂ ಸತ್ತ ಮೇಲಿನ ಸ್ವರ್ಗದ ಉಸ್ತುವಾರಿಕೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ಅನುಮಾನವಿದೆ, ಗೊಂದಲವಿದೆ. ಪ್ರತಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಸಾಬಿಯೂ ಅರಬ್ಬೀ ಮಂತ್ರ ರೂಪಿಸಿದ ಅಲ್ಲಾಹುವಿಗಿಂತ ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆಯ ಅಲ್ಲಾನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡವ. ಹೀಗೆ ಇಬ್ಬರೂ ಧರ್ಮದ ಸ್ಥಗಿತತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಮಾನ್ಯರು. ದೊರೆಸಾಮಿಯೂ ನಾಸ್ತಿಕ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ, ವಿಚಾರವಂತ. ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮ ಹೇಳಿದ ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ ಕಳೆದುಕೊಂಡವ. ದೈವ ಎನ್ನುವುದು ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡು. ಅಂದು ಅರಸುಕುಮಾರಿಗೆ ತಗುಲಿಕೊಂಡು ದೆವ್ವವಾಗಿದ್ದ ನಿಮ್ಮ ಚೆಲುವನಾರಾಯಣ ಇಂದು ನಮಗೆ ಊಟಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿದ ಅವ್ವ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆ ದೈವದ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಕರಾಗಿ ಕಣ್ಮುಚ್ಚಿ ಕೈಮುಗಿದು ಭಕ್ತಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಕೂಳ್‌ಕಾಯ್ವ ನೀವಿದ್ದೀರಿ. ನಾಸ್ತಿಕನಾಗಿ ನಿಮ್ಮ ಮರೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಳುವ ನಾನಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂಭಾಷಣೆಯು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ಹಲವು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಧಾರಣ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿ– ಇದು ಕವಿತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಮಾತುಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಧರ್ಮದ ಮಥನ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು.

ತನ್ನೊಳಗೆ ಚಲನೆಯ ಆವರ್ತನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ನೀರು ಶುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೊರಚಿಮ್ಮದ ಹಾಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದೊಳಗೆ ಇಂತಹ ಚಲನಶೀಲತೆ ಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಕವಿತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಕವಿತೆಯೊಳಗೆ ಆಸ್ತಿಕತೆ ಮತ್ತು ನಾಸ್ತಿಕತೆಗಳ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ. ಮೊದಲು ಈ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುವುದು ಮುತ್ತಣ್ಣನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವಲ್ಲಿ. ಮುತ್ತಣ್ಣನಿಗೆ ಆಸ್ತಿಕತೆಗಿಂತಲೂ ನಾಸ್ತಿಕತೆ ಪ್ರೀತಿ, ಅತಿಯಾದ ಆಸ್ತಿಕತೆಗೆ ಅವನು ನಾಸ್ತಿಕ. ನಿಜವಾದ ದೈವೀಭಾವ ತುಂಬಿರುವವನಿಗೆ ದೇವರ ಹಂಗಿಲ್ಲ. ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮದ ಆಚಾರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಯಮಗಳ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಆಸ್ತಿಕತೆ ಸಾಮರಸ್ಯದ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಮೂಲಭೂತವಾದವಲ್ಲ. ಸಹಿಷ್ಣುತೆಯ ಶಕ್ತಿ ಅದಕ್ಕಿದೆ ಎಂಬ ತತ್ವ ಈ ಕವಿತೆಯದು. ಪು.ತಿ.ನ. ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ದೇಗುಲ ಇಂತಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಂದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಇದು ತನ್ನ ಪ್ರಾಚೀನ ಘನತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪೂರ್ವಸ್ಮೃತಿಯತ್ತ ಕವಿತೆ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಅಂಚಿನ ಹಾದಿ

ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕವಿತೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಧ್ರುವಗಳಿಂದ ಚಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹಲವಾರು ದೇಶ ಪ್ರೇಮದ, ಉದ್ಘೋಷದ, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ವೀರ್ಯವಾನ್ ಆಗಲು ಕರೆ ನೀಡುವ ಕವಿತೆಗಳಿವೆ. ಯುದ್ಧಕಾಲದ ಪ್ರೇರಣಾ ಕವಿತೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಮತೀಯವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ತೆತ್ತುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಕವಿತೆಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಅನ್ಯಮತ ಕುರಿತು ಒಂದು ದೂರ ವಿರೋಧ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ದಾಳಿಕೋರರ ಬಗ್ಗೆ ಕಟು ವಿರೋಧವಿದೆ. ಶಿಶಿರಸ್ರಾವ ಎಂಬ ಸಾನೆಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಮಂದಿರಾಂತಕ, ಸೊಲ್ಲದೇವರ ನೆಟ್ಟವನು ಎಂಬ ಹೊಸ ಪದಗಳೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಯುವಕರು ಕೆಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ "ಅವರು ಅನ್ಯಮತೀಯರಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವರು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ವರ್ತಮಾನದ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಪೂರ್ವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆಮಾಡಿದೆ ಎಂದು.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಈ ಕವಿತೆಯು ಯಾವ ಘನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳದೇ ಸುಮ್ಮನೆ ಸರಳವಾಗಿ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಶೈಲಿಯು ಸಾವಧಾನದಿಂದ ಕಥೆ ಹೇಳುವ ಹಿರೀಕನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. 'ಮೋಟುಮರದ ಮೇಲೊಂದು ಮುದಿಗಿಳಿ' ಯಂಥ ಕಥನ ಕವನದ ಆರಂಭದ ಸುದೀರ್ಘ ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಣೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಚುಟುಕು ಸಂಭಾಷಣೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. 'ಏನುಂಡೆ ಮುತ್ತಣ್ಣ?' ಎಂದರೆ 'ಸತ್ತವರ ಪಿಂಡ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಆತ ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜತೆಯ ಆಪ್ತನಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇಡೀ ಕವಿತೆಯ ಜೀವಂತಿಕೆ ಇರುವುದು ಅದರ ಹಾಸ್ಯಮಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ.

ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭೂತಿಯ ನಿವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಒಳಮುಖಿ ಚಲನೆಯನ್ನು ತೋರುವ ಪು.ತಿ.ನ. ಕಾವ್ಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಾಗ ಹೊರಮುಖಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಪರೂಪವಾಗಿರುವ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಮುತ್ತಣ್ಣ, ಸಾಬಿ. ದೊರೆಸಾಮಿ, ದೇವರು – ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮುತ್ತಣ್ಣನೊಂದಿಗೆ ಮಾತುಕತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಬಿಯ ಚಿತ್ರಣದೊಂದಿಗೆ ಕವಿತೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯ ಈ ಗುಣ ಮುತ್ತಣ್ಣನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ಫೋಕಸ್ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಧಕ್ಕೆ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟ ಸಾಬಿ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಹೋಗುವ ದೊರೆಸಾಮಿ ಮತ್ತು ತೀರ್ಮಾನದ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುವ ಮುತ್ತಣ್ಣ – ಎಂಬ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮುತ್ತಣ್ಣನ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕೃತತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುತ್ತಣ್ಣನ ಆಸ್ತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸನಾತನಧರ್ಮ ಗಟ್ಟಿ ಎಂಬ ನಿಲುವಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದದ್ದು 'ಲಾವಂಚವೂರಿರುವ ತೀರ್ಥಾಂಬುಪಾನ'ದಿಂದ. 'ಲಾವಂಚದ ತೀರ್ಥ' ದೇಹ–ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಶಾಂತವಾಗಿಡಬಲ್ಲ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಸಂಕೇತ. ಪ್ರಾಚೀನ ಅರಿವಿನ ವಿಶಾಲತೆ ಎಲ್ಲ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನೂ ಎಲ್ಲ ನಿಷ್ಠುರತೆಯನ್ನೂ ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿದೆ. ಕವಿತೆಯ ಕೊನೆ ಕವಿತೆ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಎಲ್ಲ ಆಶಯಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಪು.ತಿ.ನ. ಕವಿತೆಗಳ ಲಕ್ಷಣ. 'ಮೋಟುಮರದ ಮೇಲೊಂದು ಮುದಿಗಿಳಿ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮುದಿಗಿಳಿಯ ಪರಂಪರೆಪ್ರೀತಿ, ದೃಢತೆ ಬಡ ಭಾರತದ ತರುಣನ ಆದರ್ಶವಾಗಬೇಕು –ಎಂದಿದೆ. ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ 'ಸೆಕ್ಯುಲರ್' ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತ ಬಂದ 'ರಂಗವಲ್ಲಿ' ಕವಿತೆಯ ಕೊನೆಯನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ದೈವೀಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಕಲಾಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಕವಿತೆಯಿದು. ಕವಿಗೆ ದೇವ ಸೋಜಿಗ. ಮಗುವಿಗೆ ಹಸೆ ಸೋಜಿಗ. ಮುಪ್ಪಿನಳಲನ್ನು ಒತ್ತಿ ಬೆಟ್ಟವೇರಿ ಬರುವ ಮುದುಕಿಯ ಭಕ್ತಿ ಸೋಜಿಗ. ಕವಿತೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ, ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆ 'ಓದುವ' ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮನತಣಿದಲ್ಲಿ ವಿರಮಿಸಿ ಮುಂದಿನ ಸಾಲುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗಮನಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕವಿತೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ – ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ನೆನಪುಳಿಯುವುದು ಮುದುಕಿಯ ಭಕ್ತಿ. ಕಲೆಯ ಕೌಶಲವೂ ಭಕ್ತಿಯ ಬೆಳೆಸು ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸೌಹಾರ್ದತೆಯು ಸ್ವಧರ್ಮಪ್ರೀತಿಯ ಮೂಲಭಿತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಅರಳಿದೆ ಎಂಬ ಕವಿತೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಕೊನೆಯು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ.

"ಸಂಗೀತದಂತೆ ಕಾವ್ಯವೂ ವಾಸ್ತವದ ನಿಬಂಧವನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡರೆ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಭೋಗ್ಯವೂ ದಿವ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ"[೨೦] ಎಂದು ಪು.ತಿ.ನ. ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳು ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಮುರಿಯುತ್ತವೆ.

ಶುದ್ಧ ಆಸ್ತಿಕತೆ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಯಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದಿಕಧರ್ಮ ವಿಶಾಲ ಉದಾರವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು – ಎಂಬುದನ್ನು ಕವಿತೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಕವಿತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತವೆ. ಕವಿ ನಿಮಿತ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ.ಸಮಕಾಲೀನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಜನಬದುಕಿನ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಸ್ವಧರ್ಮಪ್ರೀತಿಯ ಸೆಳೆತ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ನಿಲುವನ್ನು ತೆಳುವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಕಥನತಂತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ.

೩. ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆ

ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಎರಡು ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಭಾರತ ಒಂದು ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿ ರೂಪ ತಾಳಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಭಾರತವನ್ನು ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಭಾರತದಂಥ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಮತವನ್ನು ಒಂದು ವಿಭಜನಾ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಆರಂಭದ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ 'ಮತ' ಪ್ರಧಾನ ವೇದಿಕೆಯಾಯಿತು. ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಮೂಲಭೂತ ವಾದಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮತೀಕರಿಸಿದವು. ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ದ್ವೇಷ, ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಯಿತು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಶೂದ್ರ, ದಲಿತ, ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗಗಳೂ ವಿಭಜಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಮ–ಶೂದ್ರ–ದಲಿತ ಮೊದಲಾದ ಭೇದಗಳನ್ನು ದೂರೀಕರಿಸಿ ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವದು ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದು ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಹಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿದ್ದರೂ ಪರಮಹಂಸ, ವಿವೇಕಾನಂದ, ಮಹಾತ್ಮಗಾಂಧಿ, ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟರು, ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳು, ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಇವರೆಲ್ಲರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಒಂದು ಕಲಸುಮೇಲೋಗರವಾಗಿ ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಒಂದು ಸಡಿಲವಾದ ಚೌಕಟ್ಟು ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ರೂಪತಾಳಿತ್ತು. ಇದು ಕೋಮುವಾದಿ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿತ್ತು. ನವೋದಯ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಮೇಲೆ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳಂತೆ ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದವು. ಈ ನೆಲೆಯು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳಿದ ಬಗೆಯನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಜಯ ಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ' ನಾಡಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಹಂಪೆಯ ಭೀಮ' ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರೆ ಈ ನಾಡಗೀತೆಯು ಆ ಕಾಲದ ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಒಂದು ಮಗ್ಗುಲನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗುವ ಚೋದ್ಯವನ್ನು ಕವಿ ಹಾಗೂ ಕಾಲಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ನಾಡಗೀತೆಯ ಪಠ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಅದರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಆರಂಭದ ಸ್ವರೂಪ ಅದನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಕವಿಯ ನಿಲುವು ಹಾಗೂ ನಾಡಗೀತೆಯಾದ ನಂತರ ಹುಟ್ಟಿರುವ ವಿವಾದಗಳೆಲ್ಲ ಮತೀಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ಮತೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಪಠ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಜಯಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ'

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಜನಪ್ರಿಯ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಜಯಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ' ಕೂಡ ಒಂದು. ಇದರ ಪ್ರಪಿತಾಮಹನನ್ನು ಅವರು 'ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ೧೯೨೪-೨೫ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ರೂಪಿಸಿದ್ದರು. ೧೯೩೦ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಅವರ ಮೊದಲ ಕವನ ಸಂಕಲನ 'ಕೊಳಲು' ಅದರ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ೧೯೭೦-೭೧ರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಪರಿಷತ್ತು ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನು ನಾಡಗೀತೆಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಮೂರು ನಿಮಿಷಗಳಿಗೆ ಹಾಡುವಷ್ಟು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ೨೦೦೫ರಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರ ಈ ಗೀತೆಯನ್ನು ನಾಡಗೀತೆಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಪರಿಷ್ಕರಣ, ಪರಿಷತ್ತಿನ ಸಂಗ್ರಹ, ಸರಕಾರ ನಾಡಗೀತೆಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವಾಗ ಮಧ್ವರ ಹೆಸರಿನ ಸೇರ್ಪಡೆ.... ಮೊದಲಾದ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕವಿತೆ ಕೆಲವು ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ.

ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಬಹುಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಯ ನಿಲುವು

ಕುವೆಂಪು ೧೯೮೦ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ತಮ್ಮ 'ನೆನಪಿನದೋಣಿ'ಯಲ್ಲಿ ಈ ಗೀತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಕೆಲವು ಮಹತ್ವದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಠಾಕೂರರ ಜನಗಣಮನದಂತೆ ನಮ್ಮ ನಾಡಿಗೂ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಭ್ರೂಣಸ್ಥಿತಿಯಂತಿದೆ' ಎಂದು ತಮ್ಮ 'ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆ 'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಗಳ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಗೀತೆಯೆಂದರೆ ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರರ 'ವಂದೇಮಾತರಂ'. ಈ ಗೀತೆಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡಿತು. ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದ ಭಾರತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಬುನಾದಿ ಹಾಕಿತು. ಹಿಂದೂ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ಈ ಗೀತೆಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆಯೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಜಿನ್ನಾ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ವಿರೋಧಿಸಿದವು. ೧೯೩೦ ಆಗಸ್ಟ ೧೪ರ ಮಧ್ಯರಾತ್ರಿ ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸು ಠಾಕೂರರ ಜನಗಣಮನವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆಯೆಂದೂ ತ್ರಿವರ್ಣ ಧ್ವಜವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರಧ್ವಜವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಿ, ನೆಹರೂ ಅವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಘೋಷಿಸಿದರು. ಆಗ ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಭಾ ಹಾಗೂ ಆರೆಸ್ಸೆಸ್ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಈ ಎರಡೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಲಾಂಛನಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ 'ವಂದೇ ಮಾತರಂ' ಹಾಗೂ 'ಭಗವಾಧ್ವಜ'ಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಲಾಂಛನಗಳೆಂದು ಘೋಷಿಸಿದವು. ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಆ ವಿವಾದ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆದ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ೧೯೮೦ರ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ೧೯೨೪-೨೫ರ ಕವಿತೆಯೊಂದನ್ನು ಕುರಿತು ತಮಗೆ ಠಾಕೂರರ ಜನಗಣಮನ ಮಾದರಿಯಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನದು ಬಂಕಿಮರ 'ವಂದೇ ಮಾತರಂ' ಮಾದರಿ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವದು ಆ ವಿವರಣೆಯ ಮುಖ್ಯಧ್ವನಿ. ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಕೋಮುವಾದಿ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ಆರಂಭದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರಂಥ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಠಾಗೂರರ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವರ ಸಾಮರಸ್ಯವಾದಿ ನಿಲುವು ಖಚಿತವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರು 'ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ: "ಹೈದರ್ ಟಿಪ್ಪು, ಶಿವಾಜಿ, ತುಕಾರಾಂ, ಪಂಪ, ಪುಲಿಕೇಶಿ, ಕೆಂಪೇಗೌಡ, ಅರ್ಥವಾಗದ 'ಮಾರಾಮ' ಈ ಎಲ್ಲ ಹೆಸರುಗಳ ಕಲಬೆರಕೆಯ ವಿಚಿತ್ರ ಪಾಕವಿರುವದನ್ನು ಓದುಗರು ದರಹಸ್ಮಿತರಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು."[೨೧] ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಮತ್ತು ನಾಝಿಜಂಗಳ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದು ಶುದ್ಧ ಆರ್ಯ ಜನಾಂಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಸಾವರ್ಕರ್ ಹಾಗೂ ಬಳಗ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬರೆದ 'ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ೧೯೪೦ರಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಮೇಲಿನಂತೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವದು ಆ ಕಾಲದ ಮತ್ತು ೪೦ರ ದಶಕದ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ನೀಡಿದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಸಂಕರಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. 'ಕಲಬೆರಕೆಯ ವಿಚಿತ್ರ ಪಾಕ'ವೇ ಭಾರತದ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಅವರು ನಾಡಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕುವೆಂಪು ಪರಿಷ್ಕರಣದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯ

"ಭಾವ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಎರಡರ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಕವಿಯ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಯಾವುದನ್ನೂ ತಿದ್ದಲು ಹೋಗದೇ ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲ ನ್ಯೂನ್ಯತೆಗಳೊಡನೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ"[೨೨] ಎಂದು 'ನೆನಪಿನ ದೋಣಿಯಲ್ಲಿ' 'ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆ'ಯನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ ಅವರು "ನಾಡಗೀತೆಯೊಂದನ್ನು ಬರೆಯುವ ಹಂಬಲ ಹಾಗೂ ಅದರೊಳಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಪರಂಪರೆಗಳ ಮಿಳಿತವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಇರುವ ಹೆಸುರಗಳ ಪಟ್ಟಿ ಈಗ ಮಾನ್ಯಗೊಂಡಿರುವ ನಾಡಗೀತೆಗಿಂತ ಆಗಿನ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲೇ ಕುವೆಂಪು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮೀಪವಿರುವಂತಿದೆ"[೨೩] ಎಂದು 'ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆ' ಹಾಗೂ 'ಜಯಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ'ಗಳನ್ನು ತುಲನೆ ಮಾಡಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೈದರ್, ಟಿಪ್ಪು, ಶಿವಾಜಿ, ಪುಲಿಕೇಶಿ, ಕೆಂಪೇಗೌಡ ಮೊದಲಾದ ಅರಸರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ಸ್ಮೃತಿಕೋಶದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಯ ಹೆಸರು ಕೂಡ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗೊಳ್ಳದೇ ಇರುವದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಸಮನ್ವಯತೆಗೆ ಭಂಗಬಂದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಮೊದಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತಮ್ಮ ಇತರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಗ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದ ಮತ್ತು ಹೊಸಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ ವೈದಿಕ ಲಾಂಛನಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ್ದರು. ಪುರಾಣ, ಆಗಮ, ಸ್ಮೃತಿ, ಶ್ರುತಿ, ಶುಭಕರ ದಿವಿಜರು ಇತ್ಯಾದಿ. 'ಜಯಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಜತೆಗೆ ನಾನಕ, ರಮಾನಂದ, ಕಬೀರ ಚೈತನ್ಯ ಪರಮಹಂಸ ಮತ್ತು ವಿವೇಕಾನಂದರ ಹೆಸರಗಳನ್ನು ಹೊಸತಾಗಿ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿದ್ದ ಭಾರತದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸುವ ಮತ್ತು ಜೀವವಿರೋಧಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಆಕರಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣಗಳಿಂದ 'ಜಯಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ'ಯೇ 'ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆ' ಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕುವೆಂಪು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ರೂಪಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಮತ, ಜಾತಿ, ಭಾಷೆ, ಲಿಂಗ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಂತಮ್ಮ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತ ಹಲವು ಬಗೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳು ಸಂಘರ್ಷ ನಡೆಸಿರುವಾಗ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಆಂತರಿಕ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಕುವೆಂಪು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಮತೂಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು 'ಜಯಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಸಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ. ವಿ.ಬಿ.ತಾರಕೇಶ್ವರ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ತಾವು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಗುರುತು ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಅದು ತನ್ನದೆಂದು ದಾವೆ ಹೂಡಿರುವ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವಂಥ ಹಳೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಕೇತಗಳಿಗೆ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಆ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ಜನಸಂಖ್ಯ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ನೀಡದಾಗುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ಬೆಸೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇದು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆಯು ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಈಡೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ."[೨೪]

ಠಾಗೂರರ ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆಯು ಹಲವು ಭಾಷಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ಭೌಗೋಲಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕಡಿಮೆ. ನಾಡು ಮತ್ತು ದೇಶಗಳಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೋಶಗಳಿರುತ್ತವೆಯೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆ ಬರೆಯುವದರಿಂದ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಹಲವು ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. "ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸ ಮತ್ತು ಅರವಿಂದರು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಅನುಭಾವ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರೆ ವಿವೇಕಾನಂದ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿಯವರು ಅವರ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು"[೨೫] ಎಂದು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಅವರು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪಠ್ಯದೊಳಗಿನ ವಿವರಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯ

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮೂರು ಮುಖ್ಯಸಂಗತಿಗಳೆಂದರೆ –

೧) ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಮಾನವ ಪ್ರಜ್ಞೆ.

೨) ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತಗಳ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ.

೩) ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಹಾಪ್ರತಿಭೆ ಈ ಮೂರು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ, ಪರಸ್ಪರ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ರೂಪತಾಳಿದೆ. 'ಜಯಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ' ಎಂಬ ನಾಡಗೀತೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರು ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಮತಗಳ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿಮತ ಜನಾಂಗಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರವೆಂಬ ಕಲ್ಪಿತ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಗತಕಾಲದಿಂದ ಜೋಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ದೇಶ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಮಾತೃ ಸ್ವರೂಪಿಯಾಗಿ ಕಂಡು ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ತಾಯಿ ಮಗಳ ಕರುಳ ಬಳ್ಳಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಸೆದು ಎರಡರ ನಡುವೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕವಿತೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಶ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಮಾತೃರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದ 'ವಂದೇ ಮಾತರಂ' ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕವಿತೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೇಶವನ್ನು ತಾಯಿಗೆ ತಾಯಿಯನ್ನು ದೇವರಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವ ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಹೊರಗಿಡುವ ತಂತ್ರವಿತ್ತು. ಆದರೆ 'ಜಯಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರಸ್ಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆ ಇದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಗಳ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಅಭಿಮಾನ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಕೂಡ ಮತೀಯತೆಯಿಂದ ಕಲಂಕಿತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಭಾರತದ ರಾಜಮನೆತಗಳ ಹೆಸರು ಬರದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೂ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಸಂಗೀತ ಶಿಲ್ಪಕಲೆಗಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಐದನೆಯದಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಂಥಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಸಂಗಮಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಐದೂ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿ ಮತ ಪಂಥ ಜನಾಂಗಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ ಒಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯವೇ ಆದೀತು. ಅಖಂಡವಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಂತರಿಕ ಸಮನ್ವಯತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ

"ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಅಂದರೆ ಧರ್ಮರಹಿತ ಮತರಹಿತ ಚಾರ್ವಾಕ ಅಥವಾ ನಾಸ್ತಿಕ ಎಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳೂ ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಗಳೂ ಎಲ್ಲ ಆಚಾರ, ಆರಾಧನೆಗಳೂ ಪರಸ್ಪರ ಗೌರವದಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ದಾರಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದರೂ ಸರ್ವರಿಗೂ ಏಕವಾದ ಭಗವತ್ ತತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುವದು" ಎಂಬುದು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಅದನ್ನವರು 'ಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಧರ್ಮಸಮನ್ವಯ ಈ ನಾಡಗೀತೆಯ ಆತ್ಯಂತಿಕ ತಿರುಳಾಗಿದೆ.

ಸರ್ವಜನಾಂಗದ ಶಾಂತಿಯ ತೋಟ
ರಸಿಕರ ಕಂಗಳ ಸೆಳೆಯುವ ನೋಟ
ಹಿಂದೂ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮುಸಲ್ಮಾನ
ಪಾರಸಿಕ ಜೈನರುದ್ಯಾನ

ಆದರ್ಶಮಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸುಂದರ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕವಿತೆ ಬಿಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೆನೆಯದೇ ಕಪಿಲ, ಪತಂಜಲಿ, ಗೌತಮ, ಜಿನ, ನಾನಕ, ರಮಾನಂದ, ಕಬೀರ, ಚೈತನ್ಯ, ಪರಮಹಂಸ, ವಿವೇಕಾನಂದ ಮೊದಲಾದ ಅವೈದಿಕ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಕರಿತ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತಾವಾದಿ ಧಾರ್ಮಿಕ, ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಸಾಮರಸ್ಯದ ನಿಲವು ಮುನ್ನಡೆಸಿದೆ. "ಕನ್ನಡದಂಥ ನಿಜರೂಪದ ಪ್ರಾಂತೀಯ ಭಾಷೆ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ನಿಲ್ಲುವದು ಇತರ ಪ್ರಾಂತೀಯ ಭಾಷೆಗಳೂ ಸಹಮತದಲ್ಲಿದ್ದು ತಮ್ಮ ಉನ್ನತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ. ಈ ಬಹುಮುಖತೆಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಇಡೀ ದೇಶಕ್ಕೆ ಏಕಭಾಷೆ, ಏಕಮತ, ಏಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ."[೨೭] ಅವರು ಬಯಸಿದಂತೆ 'ಠ್ಯಾಗೂರ ಮಾದರಿ' ಹಾಗೂ 'ಬೆರಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಅವರ ನಾಡಗೀತೆಯ ಗುಣಗಳಾಗಿವೆ.

ಕುವೆಂಪು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ 'ಸರ್ವಜನಾಂಗದ ಶಾಂತಿಯ ತೋಟ'ದ ಆದರ್ಶ, ಸಾಮರಸ್ಯ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈಗೂ ಇಲ್ಲ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಒಡೆದಾಳುವ ನೀತಿ ಹಾಗೂ ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಕೋಮುವಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಬದುಕು ಮತೀಯ ದ್ವೇಷ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸೆಗಳಿಂದ ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತಿತ್ತು. ಆ ಕಾಲದ ನೋವಿಗೆ ಕವಿ ಪರಿಹಾರರೂಪವಾಗಿ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸುಂದರ ಕನಸನ್ನು ಹೆಣೆದಿದ್ದಾರೆ. ಭವಿಷ್ಯದ ಬದುಕಾದರೂ ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲಿ ಎಂಬ ಸದಾಶಯ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಾಡಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಲೋಕಗಳು ಹಾಗೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿವೆ. ದಲಿತರು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರ ಪರಂಪರೆಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಲೋಕ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಆಳುವವರ್ಗ, ಶಿಷ್ಟವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸುತ್ತಲಿನ ಜಗತ್ತು ಮೈದಾಳಿದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆ ಬರೆಯಹೊರಡುವ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ಈ ಉಳಿದ ಲೋಕಗಳು ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಸರಕಾರಿ ನಾಡಗೀತೆ ಮತ್ತು ಮಧ್ವರ ಹೆಸರು

೨೦೦೬ರಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರವು ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ನಾಡಗೀತೆ'ಯನ್ನು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ 'ನಾಡಗೀತೆ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಹೆಸರನ್ನು ಸೇರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. "ನಾಡಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ವರ ಹೆಸರು ಸೇರಿಸಬೇಕೆಂದು ಕುವೆಂಪುರವರ ಹತ್ತಿರ ಬಂದವರೇನೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಲೀ, ಮಧ್ವ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಾಗಲೀ ಅಲ್ಲ. ಅವರ ಚಿತಾವಣೆಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತಗೊಂಡು ಹಲವು ಮತಮೂಢ ಶೂದ್ರರೇ ಮುಂದಾಗಿದ್ದು. ತಾವು ಯಾರ ಪರವಾಗಿ ದನಿಎತ್ತಿದರೋ ಅವರೇ ಈ ರೀತಿ ವರ್ತಿಸುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಕುವೆಂಪು ಏನಾದರೂ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಿ ಎಂದು ಹೇಳಿಕಳಿಸಿದರೇ ಹೊರತು, ಅದರ ತಿದ್ದುಪಡಿಗಳನ್ನು ತಾವೇ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರೆಂಬುದು ಅದಕ್ಕೆ ಅವರ ಸಮ್ಮತಿ ಇತ್ತೆಂಬುದೂ ಶುದ್ಧ ಸುಳ್ಳು"[೨೮] ಎಂಬ ಕೆ.ಪಿ. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ಮಾತು, ಇಡೀ ಘಟನೆಯ ಸುತ್ತಲಿನ ಮತೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯಂಥ ಸಂಶೋಧಕರು ಮಧ್ವರ ಹೆಸರನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಅಧಿಕೃತ ಆವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಅವರು ಗುರುತಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೇ ಇದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತಮ್ಮದೊಂದು ಗೀತೆ ನಾಡಗೀತೆಯಾಗುವದಾದರೆ ಪರಿಷತ್ತು ಬೇಕಾದಂತೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಅನುಮತಿ ನೀಡುವದು ಹಾಗೂ ತಾವು ಕಠೋರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ನಾಡಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿದರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದು ಅವರ ನಿರಂಕುಶಮತಿ ಕವಿತ್ವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ದೊಡ್ಡ ಕವಿಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ವಿವಾದಗಳು, ಮಿತಿಗಳು ಏನೇ ಇದ್ದರೂ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕುವೆಂಪುರವರ 'ಜಯಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ'ಯಂಥ ಸಾಮರಸ್ಯವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡತ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕವಿತೆ ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆ :

ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಜಯಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ' ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕ ರಚನೆ. ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ, ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆಯೊಂದನ್ನು ಠ್ಯಾಗೂರ್ ಅವರ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಹುಟ್ಟುವ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ರಚನೆಗಳು ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಗಾಢವಾದ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನೆಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದದಿದ್ದರೆ ಕವಿತೆಯಾಗದೇ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ ಸ್ವರೂಪದ ಬರಹಗಳಾಗುವ ಅಪಾಯ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಚಾರ ಪ್ರತಿಪಾದಕ ಕವಿ, ಆಗ ಹಲವು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ಲಯಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪನಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಕವಿ ಬಯಸುತ್ತಾನೋ ಅವುಗಳನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುವದರಿಂದ ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೊಂದು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಧಾರೆ ಎರೆಯಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಜಯಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ' ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಆಶಯ ಹಾಗೂ ಕವಿತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ

ಕಾವ್ಯದ ಶಕ್ತಿಯೇ ಅಂಥದ್ದು, ಒಮ್ಮೆ ಪದ ಒಂದು ಕವಿತೆಯ ಅವರಣದೊಳಗೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಟ್ಟರೆ ತನ್ನ ಮೂಲರೂಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅಥವಾ ಅದನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಹಲವು ಹೊಸ ಅರ್ಥ, ಧ್ವನಿ, ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಧಾರಣಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಧಾರಣ ಕ್ರಿಯೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಭಾಷೆಗೆ, ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಕವಿಯ ಕಾಲಮಾನದ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಆದರ್ಶಗಳು, ವಾಸ್ತವಗಳು, ಸಂಘರ್ಷಗಳು, ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಕವಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯ ವಿಧಾನ, ವೈಚಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಪ್ರತಿಭಾಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಕವಿ-ಸಮಾಜ-ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಕವಿಯ ರೂಪದ ಏಕೀಕರಣವೇ ಕಾವ್ಯ. ಈ ಏಕೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟಕಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇಯಾದ ಪಾತ್ರವಿರುತ್ತದೆ. ಕವಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಭಾಷೆ ಲಯ ಮತ್ತು ರೂಪಗಳನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತವೆ. 'ಜಯಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ'ಯ ರಚನೆಗೆ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದು ಮತೀಯತೆಯಿಂದ ಕಲುಷಿತಗೊಂಡ ೧೯೨೦ರ ದಶಕದ ಭಾರತದ ಬದುಕು. ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಕವಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಈ ಎರಡೂ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ರೂಪತಾಳುವಾಗ ಕವಿತೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮತೀಯ ನೆಲೆಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾನತೆಯ ಮೌಲ್ಯ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗೆ ಅಡಿಪಾಯವಾಗಿ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಹು ಜನಾಂಗ ಬಹು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬರಿ ಹೆಸರಿನ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲ; ಹಲವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಧಾರೆಗಳ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ರೂಪಕಗಳು

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಾಡಗೀತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಆಗಾಗ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ವಿಚಾರಸಂಕಿರಣ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಈ ನಾಡಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬರಿ ಹೆಸರಿನ ಪಟ್ಟಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೆ ನೀಡಿದ್ದು ವರದಿಯಾಗಿತ್ತು. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕೇವಲ ರಸಾನುಭವದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅದು ಹಾಗೇ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಕವಿಯ ಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಹೊರಗಿಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಹೆಸರಿನ ಪಟ್ಟಿಯಾಗಿಯೂ, ಸರಳ ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡಾಗಿಯೂ ಕಂಡೀತು. ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರವೊಂದು ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅಸಂಖ್ಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಒಳಸೇರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ, ಆ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಾಗಿಸಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ ಗಂಭೀರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕವಿತೆ ರಚನೆಗೊಂಡಂತಿದೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದವೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಬಂದ ಅಸಂಖ್ಯ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಕಲಾತ್ಮಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಹಲವು ಹಳ್ಳಗಳು ಸೇರಿ ನದಿಯಾದಂತೆ ಈ ನಾಡಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಧಾರೆಗಳು ಸೇರಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತವೆ, ಶಂಕರ, ರಾಮಾನುಜ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ, ಬಸವೇಶ್ವರ, ರನ್ನ, ಷಡಕ್ಷರಿ, ಪಂಪ, ಲಕುಮಿಪತಿ, ತೈಲಪ, ಹೊಯ್ಸಳ, ಡಂಕಣ, ಜಕಣ, ನಾನಕ, ರಮಾನಂದ, ಕಬೀರ, ಕಪಿಲ, ಪತಂಜಲಿ, ಗೌತಮ, ಜಿನ, ಪರಮಹಂಸ, ವಿವೇಕಾನಂದ, ಚೈತನ್ಯ, ಕೃಷ್ಣೆ, ಶರಾವತಿ, ತುಂಗೆ, ಕಾವೇರಿ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ನಾಡಗೀತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಹೆಸರುಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವದಾದರೆ ಅದು ಕಾವ್ಯಾನುಸಂಧಾನದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದೊಂದು ಹೆಸರೂ ಒಂದೊಂದು ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ.

ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸುಂದರ ಚಿತ್ರ

ಕವಿತೆಯ ಒಟ್ಟು ರಚನೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಧಾರೆಗಳ ಸಮಾಗಮವಿದೆಯೆಂದು ತೋರುವದರೊಂದಿಗೆ ಇಡೀ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಮತೀಯ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಚಿಂತನೆಯೇ ಮುನ್ನಡೆಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

'ರಾಘವ ಮಧುಸೂಧನರವತರಿಸಿದ', 'ಕಪಿಲ ಪತಂಜಲ ಗೌತಮ ಜಿನನುತ', 'ನಾನಕ ರಮಾನಂದ ಕಬೀರರ', 'ಚೈತನ್ಯ ಪರಮಹಂಸ ವಿವೇಕರ', ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ಯಾರಾದ ಕೊನೆಗೆ ಕವಿ ಹಲವು ಧಾರ್ಮಿಕ, ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ಸಮ್ಮಿಳನಗೊಂಡಿರುವ ಭಾರತಾಂಬೆಯ ತನುಜೆಗೆ ಜಯವಾಗಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳು ಈ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಿಲನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕವಿತೆಯನ್ನು ಅಂತ್ಯಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕವಿ 'ಸರ್ವಮತ ಸರ್ವಜನಾಂಗಗಳ ಶಾಂತಿಯ ತೋಟ' ಎಂಬ ಸುಂದರ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಧಾರೆಗಳನ್ನೂ ಮಿಳಿತಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕವಿತೆಯ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಆಶಯ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಆಶಯವಾದ ಮತೀಯ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕವಿಯ

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಕೇವಲ ಅವನ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗದೇ ಕವಿತೆಯ ರಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿಯೂ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆವೇಶವಿಲ್ಲದ ತೀವ್ರ ಭಾವುಕತೆ

ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಪಾಂಚಜನ್ಯ', 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾಳಿ', 'ವಿಪ್ಲವಮೂರ್ತಿ' ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳ ಲಯಗಾರಿಕೆಗೂ 'ಜಯಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ' ಕವಿತೆಯ ಲಯಗಾರಿಕೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಆವೇಶ, ರೊಚ್ಚುಗಳು ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಕರೆಕೊಡುವ ಗೀತೆಗಳು. ಆದರೆ ಈ ಕವಿತೆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಮಸ್ತರನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಸಮಸ್ತರ ಭಾವವಾಹಿನಿಯಾಗುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮೇಲಾಗಿ ಜಾತಿಮತ ಪಂಥಗಳ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಮತೀಯ ಆವರಣ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕವಿತೆ ಆವೇಶಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ಮತೀಯ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಆವೇಶಕ್ಕಿಂತ ತೀವ್ರತೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಜನಾಂಗವೂ ಒಂದಾಗುವ ತೀವ್ರತೆ, ಜತೆಗೆ ಒಂದಾಗಿ ಐಕ್ಯತೆಯ ಭಾವವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ತೀವ್ರತೆ 'ವಂದೇಮಾತರಂ'ನಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಆವೇಶ ಹಾಗೂ ಮತೀಯತೆ ಹಾಗೂ 'ಜನಗಣಮನ'ದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಸಮಾಧಾನ ಚಿತ್ತ ಮತ್ತು ಭಾವ ತೀವ್ರತೆಗಳ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾವ್ಯವೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಆಕರವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಜಯಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶ, ನಾಡು, ನುಡಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಅಪ್ರತಿಮ ಪ್ರೀತಿ ಭಕ್ತಿಗಳಿದ್ದರೂ ಹುಚ್ಚು ಆವೇಶಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

೪ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆ

ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತೀಯವಾದವೂ ಮೈದಾಳಿತು. ಬೆನೆಟಕ್ ಅಂಡರ್ಸನ್ ಹೇಳುವಂತೆ "ರಾಷ್ಟ್ರವೆಂದರೆ ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತ ರಾಜಕೀಯ ಸಮುದಾಯ. ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಮಿತವಾದುದೆಂದೂ ಆದರೂ ಪರಮಾಧಿಕಾರವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸಮುದಾಯ.' ಕಲ್ಪಿತವೆಂದರೆ ಒಂದು ಭೂಪ್ರದೇಶದ ಒಟ್ಟು ಜನಸಮುದಾಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಆ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಟ್ಟಭದ್ರರು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಪಸರಿಸಿದ ಹಾಗೂ ಹೇರಿದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹೇರಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. "ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರದೇಶ ಅಥವಾ ಭೌಗೋಲಿಕ ಪ್ರದೇಶ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಂಘಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ತಾನು ವಾಸಿಸುವ ನೆಲವನ್ನು ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರವೆಂದು ಅಮೂರ್ತೀಕರಿಸಿ ಆರಾಧಿಸತೊಡಗುತ್ತದೆ."[೨೯] ಚಲನಶೀಲ ಗಡಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರದ ವಿಕೇಂದ್ರಿಕರಣಗಳಿಂದ ಭಾಷೆ ಜನಾಂಗ, ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಸಂಕರಶೀಲತೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದ ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ರಾಷ್ಟ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಈ ಬಗೆಯ ಮಣ್ಣಿನ ಪವಿತ್ರೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ, ಮತ, ಜನಾಂಗ, ಜಾತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಉಪಕಲ್ಪಿತ ಕುಲಗಳು ಹುಟ್ಟತೊಡಗುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಪಾಲುದಾರಿಕೆಗಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. "ಪ್ರತಿಯೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವೂ ಸುಸ್ಪಷ್ಟ ಗಡಿಗಳಿಂದ

ರಚಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಅಂಥಹ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭೂಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಏಕರೂಪಿಯಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥ ಜನಗಳೇ ವಾಸವಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅದರ ಆದರ್ಶವಾಸ್ತವದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ."[೩೦] ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳಿಂದ ಹಲವಾರು ಜನಾಂಗ, ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಕರರೂಪಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅತೀ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಿಂದ ಈ ಭೌಗೋಲಿಕತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ ಮತ-ಪಂಥ-ಜನಾಂಗಗಳು ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತ ನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಪರ್ಕ ಪಡೆದ ಮತೀಯರನ್ನು ದೂರೀಕರಿಸುವ ಚಿಂತನೆಗಳು ರೂಪತಾಳಿದವು. ಈ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಹಳೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಬಲ ವರ್ಗಗಳು ಹೊಸ ರಾಷ್ಟ್ರವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಕಂಡು ಬಂದಿತು. ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಹೆಗ್ಗುರುತಾದ ನಕಾಶೆಗಳು "ಲೋಕವನ್ನು ಭಾಗಭಾಗವಾಗಿ ಕತ್ತರಿಸಿದಷ್ಟೇ ಸಹಜವಾಗಿ ಭವ-ಭಾವ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾರದಷ್ಟು ಜೊತೆಯಾಗಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿ ಜಗಳವಾಡಿಕೊಂಡು ಕೂಡಿ ಬಾಳಿಕೊಂಡಿರುವ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಸಸ್ಯಗಳು, ನದಿಗಳು, ಗಾಳಿ, ನೀರು, ನೆಲ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅವು ನಿಖರವಾಗಿಯೂ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿಯೂ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ತೋರಿಸಿ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ."[೩೧] ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮೊದಲು ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಮ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮತೀಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಾಕಿತು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವು ಹಲವಾರು ಲಕ್ಷಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಭಾರತದ ಬಹು ಭಾಷೆಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು. ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರ ಚಟರ್ಜಿಯವರ 'ಆನಂದಮಠ' ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕೃತಿ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಮೊದಲ ಸೂಚನೆಗಳು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಓರಿಯಂಟಲ್ ಚರಿತ್ರೆ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವನ್ನು ಪೋಷಿಸಿತು. ಹಿಂದೂ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳು, ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಭಾ, ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್.ಗಳ ಕ್ರಿಯಾಚಟುವಟಿಕೆಗಳು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮಗಳೆಲ್ಲ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದವು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಕಾಲದ ಒತ್ತಾಯವೆಂಬಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣ, ಮುಸ್ಲಿಮ್ ದ್ವೇಷ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಆಕರಗಳ ಬಳಕೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆಯ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಎನ್ನುವದಾದರೆ, ಅವು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಬಹುತೇಕ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು 'ಕೋಮುವಾದಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಸಹಜ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಅತಿ ಭಾವುಕತೆ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಪಕಲ್ಪನೆ, ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ತಪ್ಪು ಮಾಹಿತಿ, ಮುಸ್ಲಿಮ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಪರಿಣಾಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಕವಿತೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಪಾಲೂ ಇರುವದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಹಂಪೆಯ ಭೀಮ' ಕವಿತೆಯನ್ನು ಅವರ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಲಕ್ಷಣದ ಹಲವಾರು ಕವಿತೆಗಳ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರಂಥ ಅತ್ಯಂತ ವಿಚಾರಶೀಲ ಜಾಗೃತ-ಶೂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಈ ಚಿಂತನೆ ನುಸುಳುವದಾದರೆ ಆ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ನೆನೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ "ಹಂಪೆಯ ಭೀಮ"

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ "ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮೂಲತಃ ತಿಲಕ್‌ವಾದಿ ಸ್ವರೂಪದ್ದು"[೨೨] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಅವರು "ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತಿಲಕರಂತೆ ಹಿಂದೂ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಗಣೇಶೋತ್ಸವ ಗೀತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಗೌರವವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ?"[೩೩] ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತ ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ನಿರ್ಮತೀಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಡಾ. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ರಾಜಾರಾಮ್ ಹೆಗಡೆ ಮೊದಲಾದವರು ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಚಿಂತನೆಗಳ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಮಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇವರಾರೂ ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸುವದಿಲ್ಲ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರು ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ರಾಕ್ಷಸೀಕರಿಸಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಸೂಚನೆ ನೀಡಿದರೂ ಅದು ಕಾಲಮಾನದ ದ್ವಂದ್ವವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದ ಮತೀಯ ನೆಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ದೀರ್ಘವೂ ಗಂಭೀರವೂ ಆದ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಿ.ಎಸ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಅವರು "ತಿಲಕವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಳದಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಪಾಂಚಜನ್ಯ', 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾಳಿ' ಮತ್ತು 'ಕೋಗಿಲೆ ಮತ್ತು ಸೋವಿಯತ್ ರಷ್ಯಾ' ಸಂಕಲನದ ಅನೇಕ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ತಿಲಕ್ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಸೇರುವ ಉಜ್ವಲ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವನೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ"[೩೪] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾವ್ಯುದುದ್ದಕ್ಕೂ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಒಂದು ಝರಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹರಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ನೆಲೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. 'ಗೊಮ್ಮಟೇಶ್ವರ' (೧೯೨೬) 'ಪಾಂಚಜನ್ಯ' (೧೯೨೯) 'ಕಾಳಿಬರುವಳು' (೧೯೨೯) 'ಭೈರವನಾರಿ' (೧೯೨೦) 'ಹಂಪೆಯ ಭೀಮ' (೧೯೨೯) 'ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ' (೧೯೨೯) 'ವಿಪ್ಲವಮೂರ್ತಿ' (೧೯೩೦) 'ಧ್ರಾಂ, ಧ್ರೂಂ, ಧ್ರೀಂ' (೧೯೩೩) 'ಸಂಸ್ಕೃತಮಾತೆ' (೧೯೩೪) 'ದೇಶಭಕ್ತನೋರ್ವನಿಗೆ' (೧೯೩೫) 'ಧರ್ಮ' (೧೯೩೧) 'ನಿರ್ವಾಣ ಷಟ್ಕಂ, ಗಣೇಶಗಾಥಾ' (೧೯೪೧), 'ಕವನಮಾತ್ರವೇ ಕೇಳ್ ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿ' (೧೯೪೬) 'ಪತ್ರಿಕಾ ಗವಾಕ್ಷ' (೧೯೪೭), 'ಗತಿಸಿದ ರಾಜಕೀಯ ರಾವಣನೊಂದಿಗೆ' (೧೯೪೮) 'ದಾಸವರೇಣ್ಯರಿಗೆ' (೧೯೬೪) 'ಎತ್ತಿ ಆರತಿ ಓ ಆರತಿ' (೧೯೬೪) 'ಸಾಕಾಯಿತೇ ರಕ್ತಸ್ನಾನ' (೧೯೬೫) 'ಪರಾಭವ ಸಂವತ್ಸರ ಪುರುಷನಿಗೆ' (೧೯೬೬) ಇತ್ಯಾದಿ.

'ಸಂಸ್ಕೃತಮಾತೆ', 'ಧರ್ಮ', 'ನಿರ್ವಾಣ ಷಟ್ಕಂ' ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳು ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣ ಮತ್ತೂ ಹಿಂದೂ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಮಾದರಿಗಳಾದರೆ 'ಪಾಂಚಜನ್ಯ', 'ಕಾಳಿಬರುವಳು', 'ವಿಪ್ಲವಮೂರ್ತಿ', 'ಭೈರವನಾರಿ', 'ಗಣೇಶಗಾಥಾ' ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಆಕರಗಳ ಬಳಕೆಯ 'ವಂದೇ ಮಾತರಂ' ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿವೆ. 'ಹಂಪೆಯ ಭೀಮ', 'ಧ್ರಾಂ, ಧ್ರೂಂ, ಧ್ರೀಂ', 'ದಾಸವರೇಣ್ಯರಿಗೆ', 'ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ' ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. 'ದೇಶಭಕ್ತನೋರ್ವನಿಗೆ' 'ಗೊಮ್ಮಟ' ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳು ಮತಾಂತರ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ. 'ಪತ್ರಿಕಾ ಗವಾಕ್ಷ' ಹಾಗೂ 'ಕವನ ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಳ್ ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿ' ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಮುಹಿಂಸಾಚಾರಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದ ಹಿಂದೂಗಳ ನೋವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಿಡಿತವಿದ್ದು ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಎತ್ತು ಆರತಿ ಎತ್ತು' 'ಸಾಕಾಯಿತೇ ರಕ್ತಸ್ನಾನ' 'ಪರಾಭವ ಸಂವತ್ಸರ ಪುರುಷನಿಗೆ' ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಹಾಗೂ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಯುದ್ಧಕೋರ ನೀತಿಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತವೆ. 'ಗತಿಸಿದ ರಾಜಕೀಯ ರಾವಣನೊಬ್ಬನಿಗೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ದೇಶ ವಿಭಜನೆಗೆ ಹಾಗೂ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳಿಗೆ ಜಿನ್ನಾ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವೆಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮಿಗೆ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ಸವ ಮಹಾಪ್ರಗಾಥ' ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮತೀಯ ಹಾಗೂ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳು ಸೇರಿಯೇ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕವಿತೆಗಳು ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಒಂದೊಂದು ಮಗ್ಗುಲನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು, ಇವು ಪರಸ್ಪರ ಅಂತರ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿದ್ದು ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನೆಲೆಯ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಚಿತ್ರವನ್ನು ಬಿಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಹಂಪೆಯ ಭೀಮ' ಪದ್ಯವನ್ನು ಈ ಪಠ್ಯಗಳ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. 'ಹಂಪೆಯ ಭೀಮ' ಕವಿತೆಯು ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಅವನತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ದಟ್ಟವಾದ ವಿಷಾದವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತ, ಮುಸ್ಲಿಮರ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ಸರ್ವನಾಶವಾಯಿತೆಂಬ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣವನ್ನೂ ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕ್ಷಾತ್ರ ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತ ಮರಳಿ ಆ ಪೌರುಷವನ್ನು ಪಡೆಯುಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ವಿಜಯನಗರದ ತಿರುಚಿದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಭಾವ. ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಿರುಚುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ತಿರುಚಿದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಗಾಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಗಳು ಜನ್ಮತಾಳುತ್ತವೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಮತೀಯವಾದಿಗಳ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಪತ್ರಿಕಾಮಾಧ್ಯಮ ನೀಡಿದ ಸುದ್ದಿಗಳೂ ಸಹಿತ ಕುವೆಂಪು ಅವರಂಥ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. 'ಪತ್ರಿಕಾ ಗವಾಕ್ಷ' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ಬರೆಯಲು 'ಹಿಂದೂ' ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸುದ್ದಿ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಬಹುದು.

ಸಾವೆಲ್, ಸಾಲತ್ತೊರೆ ಹಾಗೂ ಪಿ.ಬಿ.ದೇಸಾಯಿ, ಹಾಗೂ ಆಲೂರ ವೆಂಕಟರಾಯರ ವಿಜಯನಗರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಮತೀಯ ಬರವಣಿಗೆ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾದ

ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿವೆ. ಇವು ಹಿಂದುತ್ವ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕತ್ವಗಳ ನಡುವೆ ಕರುಳುಬಳ್ಳಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದವು. ವಿಜಯನಗರದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತೀಯ ವಿಕೃತೀಕರಣದಿಂದಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೊಂದಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೋಮುವಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೂ ಪಸರಿಸುವಂತಾಯಿತು. ಕುವೆಂಪು ಕೂಡ 'ಮೆಟ್ಟುವ ನೆಲ'ದಂಥ ನಾಡ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಹಾಳಾದ ಹಂಪೆಗೆ ಕರಗುವ ಮನ' ಎಂದು ಬರೆಯುವ ಮೂಲಕ ಮುಸಲ್ಮಾನರಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ನಾಶವಾಯಿತೆಂಬ ಸಂದೇಶ ನೀಡಿದರು. 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವದು ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತ' ಎಂಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಮತೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕರ್ನಾಟಕತ್ವವನ್ನೂ ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುವ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತು. ಬಹುಶಃ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಮತೀಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಥನವನ್ನು ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಶಾಂತಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ 'ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ವಿಜಯ'ವೆಂಬ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ನಂತರದ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಹಿಂದಿರುಗಿ ನೋಡಲಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣ ಚಳುವಳಿಗೆ ಈ ಕಥನವನ್ನೇ ಪ್ರೇರಕ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಕನ್ನಡ, ಕರ್ನಾಟಕ, ಕರ್ನಾಟಕತ್ವಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮತೀಯ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಬಳೆಯಿತು.

ವಿಷಾದ ಮತ್ತು ರಾಕ್ಷಸೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪ

ಹಂಪೆಯ ದುಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಗಾಢ ವಿಷಾದ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮನದಾಳದ ಭಾವವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದು ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭಸಿಕ್ಕಾಗೊಮ್ಮೆ ಹಣಿಕಿಹಾಕುತ್ತದೆ. 'ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ 'ಹುಳ ಹಿಡಿದ ಹೆಣ' 'ಕಲಿಯುಗದ ಹಸಿಯ ಹಿರಿಮಸಣ' ಮುಂತಾದ ಚಿತ್ರಗಳಿವೆ. ಕನ್ನಡಿಗರು ಹಾಳು ಹಂಪೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಕಂಬನಿಸುರಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಕವಿತೆಯ ಅಭಿಲಾಷೆ. 'ದಾಸವರೇಣ್ಯರಿಗೆ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಳುಹಂಪೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಂಪೆಗಾಗಿ ಕಂಬನಿಗರೆವ ಭೀಮ, ವಿರೂಪಾಕ್ಷರನ್ನು ಕವಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ವಿಷಾದ ಮತ್ತು ಶೋಕಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಕವಿಯೇ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಮುಸುಲರಿಂ ಹಸಿಮಸಣವಾದ ಹಂಪೆ' ವಿಜಯನಗರದ ಉದಯ ಮತ್ತು ನಾಶಗಳ ಹಿಂದೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ದ್ವೇಷಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿರಬಹುದೆಂಬ ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸೂಚನೆಗಳು ಕುವೆಂಪು ಹಾಗೂ ಆ ಕಾಲದ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಕಡಿಮೆ ಇತ್ತು. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ತಮ್ಮ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಧರ್ಮಾತೀತವಾಗಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಗೂ ನಗರನಾಶ ದೇವಾಲಯನಾಶಗಳು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಧರ್ಮಾತೀತ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಲೇಖಕರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

"ವಿಜಯನಗರವೋ ಮೊಗಲರಾಳ್ವಿಕೆಯೋ ಇಂಗ್ಲೀಷರೋ ಎಲ್ಲರೂ ಜಿಗಣೆಗಳೇ ನನ್ನ ನೆತ್ತರಿಗೆ"

ಎಂದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಕವಿತೆ ಬರೆದ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದವನ್ನು ಮತೀಕರಿಸಿದ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಭುಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. 'ಮುಸಲರಿಂ ಹಸಿಮಸಣವಾದ ಹಂಪಿ' ಎಂಬ ಸಾಲು ಮುಸ್ಲಿಂ ಅರಸರನ್ನೂ

ಅವರ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಮಸ್ತ ಮುಸಲ್ಮಾನರನ್ನೂ ರಾಕ್ಷಸೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಎಂಬ ಏಕಾಕಾರಿ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಕವಿತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರು 'ಧೂಂಧೂಂಧೀಂ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಘಜನಿ ಮಹಮ್ಮದನ ಆಕ್ರಮಣ ಕುರಿತು 'ಅವನೆದೆಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮರುಭೂಮಿಯು' 'ಕಾಫರ ರಕ್ತವ ಕುಡಿದಿತ್ತು ಸೋಮೇಶ್ವರ ಸಂಪತ್ತಿನ ಲಿಂಗಕ್ಕಾಯಿತು ಮುಸಲಾಘಾತದಿ ಭಂಗ!' ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಗುಣಗಳನ್ನು ಆ ಧರ್ಮಗಳ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಿ ರಾಕ್ಷಸೀಕರಿಸುವದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಕ್ಷಾತ್ರತೇಜದ ಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ

"ತಪನ್‌ರೇ ಚೌಧರಿ, ವಿಲಿಯಂ ರ್ಯಾಡೀಸ್, ದೀಪೇಶ್ ಚಕ್ರವರ್ತಿ, ಆಶೀಶ್ ನಂದಿ ಮುಂತಾದವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವದಾದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಗಮನದಿಂದ ಪ್ರಚೋದಿತವಾಗಿ ಆರಂಭವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ--ಸಾಮಾಜಿಕ–ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ವಿವೇಕಾನಂದರನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅದೆಷ್ಟೇ ಉಗ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರೂ ಅವರು ಬಳಸುವ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದಿ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳೇ. ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭವ್ಯವಾದ ಗತಕಾಲ, ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲದವರೆಗೆ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದ ಕ್ಷಾತ್ರ ತೇಜಸ್ಸು, ಪಶ್ಚಿಮದ ಭೌತವಾದವನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಗೆಲ್ಲಲಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದ ಇವುಗಳೇ ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಆಧಾರಗಳಾಗಿವೆ."[೩೫] ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿದು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಹಲವಾರು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಒಂದು ಕಾಲದವರೆಗಿನ ಕ್ಷಾತ್ರತೇಜದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಪಾಂಚಜನ್ಯದಂಥ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನೊಡ್ಡಿದ ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಕ್ಷಾತ್ರತೇಜಗಳು 'ಹಂಪೆಯ ಭೀಮ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ನಂಬಲಾದ ಮುಸ್ಲಿಮರ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೀಮ ಮತ್ತು ಆಂಜನೇಯರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಂದೂ ಕ್ಷಾತ್ರ ತೇಜವೆಂದು ಕವಿತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಕ್ಷಾತ್ರತೇಜದ ಪುರುಷರಿದ್ದೂ ಹಂಪೆ ಹಾಳಾದ ಬಗ್ಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಮರಳಿ ಕನ್ನಡಿಗರಲ್ಲಿ ಹೇಡಿತನ ತೊಲಗಿ ಕೆಚ್ಚು ನೆಚ್ಚುಗಳು ಮೂಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಲು ಭೀಮನ ಗದೆಗೆ ವಿನಂತಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಕವನ ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಳ್ ಶಕ್ತಿ ಮಂತ್ರ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆಯ ಮುಂದುವರಿದ ಭಾಗವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ 'ಹಿಂದುತ್ವ'ದ ಚಿಂತನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆಂಜನೇಯ, ಭೀಮರನ್ನು ಹಿಂದೂವಿನ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮನು ರಾವಣನನ್ನು ಭೀಮನು ದುಶ್ಯಾಸನನನ್ನು ಸಂಹಾರ ಮಾಡಿದಂತೆ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಸಂಹಾರ ಮಾಡಲು ಕರೆ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಸಮಾನತೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮನ್ವಯತೆ, ವಿಶ್ವಮಾನವ ಸಂದೇಶ, ಜಾತ್ಯಾತೀತತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಕುವೆಂಪು ಅವರಂಥ ಮಹತ್ವದ ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತೀಯ

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಸಿಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಕವಿ ಇಬ್ಬರ ಪಾಲೂ ಸಮಾನವಾದುದಾಗಿದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕಾವ್ಯರಚಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಬಗೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಕಾಲಘಟ್ಟ. ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಭಾ, ಆರೆಸ್ಸೆಸ್ ಹಾಗೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನಲ್ಲಿಯ ಟಿಳಕ್‌ವಾದೀ ಗುಂಪು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಜಮೀನ್ದಾರೀ ವರ್ಗ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಭಾರತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಇಲ್ಲವೇ ದ್ವಿರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಪರಮಹಂಸ, ವಿವೇಕಾನಂದರ ಮುಂದುವರೆದ ಚಿಂತನೆಗಳಂತೆ ಗಾಂಧಿ ಹಾಗೂ ಠ್ಯಾಗೋರರು ಸೌಹಾರ್ದತಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಫುಲೆ, ಪೆರಿಯಾರ್ ಮೊದಲಾದವರು ಶೂದ್ರ ಸಮಾನತೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತಿದ್ದರು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ದಲಿತರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚಿಂತನೆ ಕೆಲವು ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸಮಾನತೆಯ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟದ ಚಿಂತನೆಯಾದರೆ, ಕೆಲವು ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸ್ವಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ಇತರ ವರ್ಗಗಳ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸರಿಸುವ ಮತೀಯವಾದಿ ಹುನ್ನಾರವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಸಂದಿಗ್ಧ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಒಂದೆಡೆ ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುವ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಮಾದರಿಯಿಂದ ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧದ ತಿಲಕ್‌ವಾದಿ ಹೋರಾಟದ ಮಾರ್ಗದಿಂದಲೂ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರಿಯತೆಯ ಶೂದ್ರ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದರು. ತಕ್ಕ ಮಟ್ಟಿಗೆ ದಲಿತರ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅವರ ಮುಸ್ಲಿಂ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮಹಮದ್ ಅಬ್ಬಾಸ್ ಷೂಸ್ತ್ರಿಯವರ 'ಇಸ್ಲಾಂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಕೃತಿಗೆ ಕುವೆಂಪು ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಸಾಮರಸ್ಯದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಸರ್ವೋದಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದ ಅವರು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಚಿಂತನೆಗೆ ವಿಮುಖರಾದದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿ. ಸೃಜನಶೀಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಇಂಥ ಮಿತಿಗಳು ರೂಪತಾಳುವಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಕವಿ ಇಬ್ಬರದೂ ಸಮಾನಪಾಲಿರುತ್ತದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ತುಂಬ ಉದಾರವಾದಿಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿದಂತಿದೆ. "ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಜನಮುಖಿಯೂ ಮತ್ತೆಷ್ಟೋ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಜನವಿರೋಧಿಯೂ ಆಗಿರುವಂಥ ವಿರೋಧಾಭಾಸಕರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಹಲವು ನೇತಾರರು ರಾಜಮಹಾರಾಜರ ಆಳ್ವಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೀರ್ತಿಸುತ್ತಾ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮುಖಾಂತರ ದೇಶ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣ ಚಳುವಳಿಯು ವಿಜಯನಗರವನ್ನು ತಾಯಿ ಭುವನೇಶ್ವರಿಯನ್ನು ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರೇರಣಾ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ಮುಂದಿಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಕುವೆಂಪು ಅವರಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡಿದ್ದ ಈ ವರ್ಣಪ್ರಜ್ಞೆ

ನಮ್ಮವರೇ ಹದಹಾಕಿ ತಿವಿದರದು ಹೂವೇ? ಎಂಬ ಎಚ್ಚರ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದುದಾಗಿತ್ತು."[೩೭] ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಹಾಗೂ ಹಲವಾರು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಈ ಮಾದರಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕಾರಣ ಏನೇ ಇರಲಿ ವಿರೋಧಾಭಾಸಕರ ಚಿಂತನೆಗಳೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವದರ ಬಗ್ಗೆ ಮೌನವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಪ್ರಖರ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವಿರೋಧಿ ಬಂಡಾಯ, ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಗಳ ತಿರಸ್ಕಾರ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಜಾತ್ಯಾತೀತತೆಯ ಕಡೆಗಿನ ಅಪಾರ ಒಲವು, ವಿಜ್ಞಾನಪ್ರೀತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಸನಾತನವಾದಿ ಲೇಖಕರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಮಹಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಝರಿಯಾಗಿ ಹರಿದು ಬರುವ ಮತೀಯವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಕಂಡಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಸಂಘ ಪರಿವಾರ ಕೂಡ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಭಾವಚಿತ್ರವನ್ನು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದಾಗ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಗತಿಪರ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಗಾಬರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಗಾಬರಿಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಯೆಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾದ ಹಲವಾರು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಬಲ್ಲ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳಿರುವದು. ಕನ್ನಡದ ದೊಡ್ಡಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದ ಇಂಥ ಮುಖಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವದರಿಂದ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಧನಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಪುರಾಣ–ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಂಪ ರನ್ನರಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕುವೆಂಪು ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದರು. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಉಗಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೋಮುವಾದವೂ ಹುಟ್ಟಿತು. ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದ ಹೊಸ ಆಧುನಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಾಧಾರಿತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತ ತನ್ನ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಮುಸ್ಲಿಮರಂತೆ ಶೂದ್ರವರ್ಗ ಕೂಡ ತನ್ನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಶೂದ್ರ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ತುರ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಹಿಂದೂ ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮುರಿದುಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಅವರ 'ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ', 'ಬೆರಳ್‌ಗೆ ಕೊರಳ್', 'ಕಾನೀನ' ಮೊದಲಾದವು ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದ್ದವು. ಶೂದ್ರ, ದಲಿತ ವರ್ಗಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಸಲು ಕೋಮುವಾದವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿತು. ಮುಸ್ಲಿಮರ ರಾಕ್ಷಸೀಕರಣ ನಡೆಯಿತು. ಶೂದ್ರವರ್ಗ ಕೂಡ ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರಂಥ ಕವಿಗಳು ಕೂಡ ಶೂದ್ರ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮುರಿದುಕಟ್ಟಿದ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಕೂಡ ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟಿದರು. 'ಹಂಪೆಯ ಭೀಮ' ಅಂಥ ಒಂದು ಹೊಸ ಮತೀಯ ರೂಪಕವಾಗಿದೆ.

ಈ ಭೀಮನು, ಕೋಟೆ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನಿಟ್ಟುಸಿರು ಬಿಡುತ್ತ ಮೂಕವಾಗಿ ಕಂಬನಿ ಸುರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ರಾಜ–ಮಹಾರಾಜರು, ಮಂತ್ರಿಗಳು, ಸೈನಿಕರು, ಕವಿಗಳಿಂದ ವೈಭವೋಪೇತವಾದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವು ಸರ್ವನಾಶವಾಗಿ ಈಗ ಹಾಳೂರಾಗಿರುವ ಹಂಪೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಮರುಗುತ್ತ ಶೂನ್ಯಮನಸ್ಕನಾಗಿ ಬಾಗಿಲನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಕಾರಣ ಅವನಿಗೆ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ಹಂಪೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ವಿಜಯನಗರದ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣದ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೊಂದು ಶಾಶ್ವತ ಆಳದ ಗಾಯವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಕನ್ನಡಿಗನಲ್ಲಿ ಹೇಡಿತನ, ಹೆಣ್ಣುತನಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿದವು. ಕುವೆಂಪು ಅವರೇ 'ಐನೂರು ವರ್ಷದಾ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನು ಈ ಗತಿಗೆ ತಂದ ಹೆಣ್ಣು ಭಕ್ತಿಯ ಕುಣಿತ ಸಾಕೆಮಗೆ ಇಂದು' ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮುಸ್ಲಿಮರ ದುರಾಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದ ಹಂಪೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಲಾಗದ ಹೇಡಿಯೂ ಹೆಣ್ಣಿಗನೂ ಆದ ಕನ್ನಡಿಗನನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಅಂಥ ಮತೀಯ ಚಿಂತನೆಗೆ 'ಹಂಪೆಯ ಭೀಮ' ಒಂದು ಯೋಗ್ಯ ರೂಪಕವಾಗಿ ಮೈದಾಳಿದ. ಪುರೋಗಾಮಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಪುರಾಣ–ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟಿದ ಕುವೆಂಪು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಚಿಂತನೆಗೆ 'ಬಲಭೀಮ'ನನ್ನು ಕಂಬನಿಗರೆವ, ನಿಟ್ಟುಸಿರಿಡುವ, ವೀರತನ ಕಲ್ಲಾದ, ಮನದಲ್ಲಿ ಹಾಳು ಹಂಪೆಗೆ ಕರಗುವ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಕಾಯುವ 'ಹೆಣ್ಣಿಗ ಭೀಮ'ನನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದರು. ಈತ ವಿಜಯನಗರದ ಪತನಕ್ಕಾಗಿ ದುಃಖಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಕನ್ನಡಿಗರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದನು. ಪಂಪ ರನ್ನರ ಕಾವ್ಯದ ಮದೋನ್ಮತ್ತ ರುದ್ರ ಮಾರುತಿ ನಮಿಸುವ ಹಿಮಾಲಯದಂತಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಹಿಮಾಲಯ ಸದೃಶ ಕನ್ನಡಿಗ ಗುಲಾಮನಾದ ಆತಂಕವನ್ನು ಕವಿ ಹಂಪೆಯ ಭೀಮನಲ್ಲಿ ಅರಸುತ್ತಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಮತೀಯವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಹೆಣ್ಣಿಗ' ಎಂಬ ಮಹಿಳಾ ಅಪಮಾನೀಕರಣದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗೂ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಕುವೆಂಪು 'ಹಂಪೆಯ ಭೀಮ'ನ ರೂಪಕಕ್ಕೆ ಮರಳಿ ಕ್ಷಾತ್ರತೇಜವನ್ನು ತುಂಬಿ ಆ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡಿಗ ಮರಳಿ ಶೂರ, ಧೀರ ಪುರುಷನಾಗಬೇಕೆಂದು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆತ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಅವರ ಹೇಡಿತನವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿ ಕೆಚ್ಚು ನೆಚ್ಚುಗಳನ್ನು ತುಂಬುವ ಶಾಶ್ವತ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡಿಗರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ದ್ವೇಷವನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರಸಾರಮಾಡುವ ಹಂಬಲದ ಭೀಮ ರೂಪತಾಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಜಯನಗರ ಚರಿತ್ರೆಯ ತಿರುಚುವಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ರೂಪತಾಳಿದ ಕೋಮುವಾದಿ ಕನ್ನಡಿಗನನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುವ ರೂಪಕವಾಗಿ ಹಂಪೆಯ ಭೀಮ ಬೆಳೆದು ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಹಂಪೆಯ ಭೀಮ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಯೂ ಹೌದು ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಪ್ರಚಾರಕನೂ ಹೌದು. ಕವಿಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಹಾಗೂ ನಿರ್ಮತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಕವಿತೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಾಗ ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಎಚ್ಚರದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳುವಳಿಕೆ ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಹಂಪೆಯ ಭೀಮ' ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. 'ಪ್ರತಿಗವಾಕ್ಷಿ' ಎಂಬ ಕವಿತೆ (೧೯೪೭)ಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮ ಪಂಜಾಬಿನಲ್ಲಿ ಭೀಕರವಾಗಿ ಹಿಂಸೆಗೀಡುಮಾಡಿದ ಸುದ್ದಿಯನ್ನೋದಿ,

ಧೈರ್ಯದ್ರುಮ ಭೀಮನ ಕರೆ ಅವನಿನ್ನೂ ಸತ್ತಿಲ್ಲ
ಅವನ ರೋಷದ ಅಗ್ನಿ ಸಮುದ್ರಂ ಇನ್ನೂ ಬತ್ತಿಲ್ಲ
ಅಣ್ಣನ ಕಣ್ಣ ಸನ್ನೆಯ ಸಾತ್ವಿಕವಿನ್ನೂ ಉರಿ ಹೊತ್ತಿಲ್ಲ
.... ದುಶ್ಯಾಸನವಧೆ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ

ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪೂರ್ವಬಂಗಾಳದ ನೌಕಾಲಿ ಕೋಮು ಗಲಭೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ (ಕವನ ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಳ್ ಶಕ್ತಿ ಮಂತ್ರ ೧೯೪೬)

ಉದ್ಭವಿಸು ಬಾ ಇಂದೆ ಹಿಂದುವಿನ ಭುಜಭುಜಗಘರ್ಷಣೆಗೆ
ಹಂದೆತನವಳಿವಂತೆ
ಓ ಕೌರವ ಭಯಂಕರ ಸಮೀರಕುಮಾರ
ಹೇ ಭೀಮಸೇನ

ಎಂದು ಹಿಂದುವಿನ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಭೀಮಸೇನನನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಪಾಂಡವರು–ಕೌರವರು ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೀಮ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಕೃಷ್ಣ, ರಾಮರೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷರಾಗುತ್ತಾರೆ. ರಾಮ–ರಾವಣ ವಿಭಾಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿ ಜಿನ್ನಾನನ್ನು ರಾವಣನಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವುದುಂಟು. ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಿಡಿದ ಕುವೆಂಪು ಕವಿತೆಗಳು ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಭಾವಗಳು 'ಹಂಪೆಯ ಭೀಮ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತವಾಗಿ ಅಡಕವಾಗಿವೆ.

ಈ ಕವಿತೆ ಹಾಡಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ಒಂದು ತೀವ್ರವಾದ ಲಯಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಓದುಗರನ್ನು ತಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹಂಪೆಯ ಕಲ್ಪಿತ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ನೋವು ಹಾಡಾಗಿ ರೂಪತಾಳಿದೆ. ಹಂಪೆಯ ಭೀಮನ ರೂಪಕದಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಲಯಗಾರಿಕೆಯೂ ಮತೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಪ್ರತಿಭೆ ರೂಪಕಶಕ್ತಿ, ಛಂದಸ್ಸಿನ ಮೇಲಿನ ಹಿಡಿತಗಳು ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸಾರಮಾಡುವ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಪಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮತೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

೫. ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ನೆಲೆ

"೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಹ್ಯೂಮಾನಿಸಂ' ಎಂಬ ಪದ ಹೊಸದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಇದು ವಿಶ್ವದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇರುವ ಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಔನ್ನತ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅಭಿಜಾತ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ಸಂದಿತು. ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡಿತು. ಈ ಹ್ಯೂಮಾನಿಸ್ಟಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ದೈಹಿಕ–ಮಾನಸಿಕ–ಕಲಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಆಗಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸಿದರು."[೬೭] ಮಾನವತಾವಾದ ಮೂಲತಃ ವರ್ಗಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಳುವ ಶೋಷಕ ವರ್ಗದ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದ್ದು

ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಸಮಾನತೆಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಾನವೀಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಧಾರೆ ಎರೆಯುವ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿವೆ. ಹಿಂಸೆಯ ಜಗತ್ತು ತನಗೆ ತಾನೇ ಹೇಸಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ವರ್ಗ ಶೋಷಕ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ತಾಳುವ ಔದಾರ್ಯ, ಕರುಣೆಯಂಥ ಗುಣಗಳು ಮಾನವೀಯತೆ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ತಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಸಂಚಲನ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಆಳುವವರ್ಗದ ಈ ಗುಣಗಳಿಂದ ಅದು ಅದರ ಆರಾಧನೆಗೆ ತೊಡಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ರಾಜಮಹಾರಾಜರ ದಾನದತ್ತಿ, ಮೂಲಭೂತ ಸೌಕರ್ಯಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಮಾನವತೆಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಮಾನವತಾವಾದವನ್ನು ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾದುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. "ವರ್ಗಗಳ ಅಂತರ ಕಡಿಮೆ ಇರುವ ಅಥವಾ ವರ್ಗಗಳೇ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಮತ್ತು ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯತೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಅಲ್ಲಿನ ಯಾರ ಸಲುವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆತಂಕ ಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಗ ಅಥವಾ ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಈ ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಮೋಸಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ಭವಿಸುವದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮಧ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಘುವಂಚನೆ ನಡೆಯಬಹುದಾದರೂ ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಾತ್ಮಕವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ವರ್ಗಗಳ ಅಂತರ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಇರುವ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ."[೩೮] ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ದಲಿತ, ಪ್ರಭು–ಪ್ರಜೆ, ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣು, ಶ್ರೀಮಂತ–ಬಡವ......... ಮೊದಲಾದ ವರ್ಗ ಸಂಬಂಧಗಳೊಂದಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ–ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತವೆಂಬುದೂ ಒಂದು ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ದಲಿತರು, ಬಡವರು, ಮಹಿಳೆಯರು ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ. ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಒಂದು ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದು ಅವು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿವೆ.

ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗಾಧಾರಿತ ಹೋರಾಟಗಳು ರೂಪಗೊಳ್ಳದೇ ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳು ಪ್ರಬಲಗೊಂಡು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತಾಂಧತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಲೆಯೆತ್ತಿರುವಾಗ ಈ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಕೋಮುವಾದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಮೇಲೆ ಭೀಕರವಾದ ಆಕ್ರಮಣಗಳಿಗೆ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆತ್ಮರಕ್ಷಣೆಯ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಸಮಯ ಸಿಕ್ಕಾಗ ಅಂಥದೇ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವೇ ತಕ್ಷಣದ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಹೋರಾಟದ ಭರದಲ್ಲಿ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತ ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಚಿಂತನೆಗಳ ತಡೆಗೋಡೆಯನ್ನು ಒಡೆದು ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿತ್ತು.

ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದೀ ಕಾವ್ಯ ಇಂಥ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದರ ಮಹತ್ವ ಕಡಿಮೆಯದಲ್ಲ. ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಮಾನವತಾವಾದೀ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಮಾಜ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧವಾಗದಾದಾಗ ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ತಬ್ಬಲಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಪರಿಹಾರದಂತಿರುವ ಮಾನವತಾವಾದ ತಬ್ಬಲಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮೌನ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮಾನವತಾವಾದ ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವೂ ಆಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಕಾವ್ಯ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಮ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ, ಅದರ ಮಹತ್ವ ಹಾಗೂ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಡಾ. ಸಿದ್ಧಯ್ಯ ಪುರಾಣಿಕ ಅವರ 'ಸಲಾಂಸಾಬ್' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಸಿದ್ದಯ್ಯ ಪುರಾಣಿಕ ಅವರ 'ಸಲಾಮ್ ಸಾಬ್'

ಸಿದ್ದಯ್ಯ ಪುರಾಣಿಕರು ಕವನಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದು ೪೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ. ೪೦-೫೦ರ ದಶಕ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹಲವು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿತ್ತು. ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಉದಯವಾದ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಮನೋಧರ್ಮ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಪುರಾಣಿಕರು ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ. ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದ ಏರಿನಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನಾರಂಭಿಸಿದರು. ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹರಹುಗಳೊಂದಿಗೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ನವೋದಯದ ಭಾವತೀವ್ರತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾಲದ ಸಮಾಜಮುಖಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹದ ಇವರ ಕಾವ್ಯದ ಗುಣ. ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕ ನಿಜಾಮರ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ದೇಶದ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತೀಯಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿತ್ತು. ರಜಾಕಾರರ ದುರ್ನಡತೆಯಿತ್ತು. ಆ ಪ್ರದೇಶದವರಾದ ಪುರಾಣಿಕರು ಮತೀಯವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ರೀತಿ ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ.

ಸಿದ್ಧಯ್ಯ ಪುರಾಣಿಕರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವರು. ಅದನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುವ ದುರಂತಗಳಲ್ಲಿ ಮತೀಯಭಾವನೆಯೂ ಒಂದು ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಆತಂಕಕಾರಿಯಾದದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿದವರು. ಇವರ ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಇದೊಂದು ಎಚ್ಚರವಾಗಿ ಒಡಮೂಡಿದೆ. ೧೯೪೩ರಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಎಂಬ ವಿಭಜನೆ ಸಮಾಜದ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಕದಡುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ 'ಸಲಾಮ್ ಸಾಬ್' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಲವು ಒಳನೋಟಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು.

ಮತೀಯವಾದಿ ಕಥನಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿ

ಭಿಕ್ಷುಕನ ದಯನೀಯತೆಯನ್ನು ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಕವಿತೆ ಅಲ್ಲಿಗೇ ವಿರಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಕವಿತೆಯ ರಾಚನಿಕ ಉದ್ದೇಶ ಕರುಣೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಲ್ಲ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಮತೀಯವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಸ್ವಾನುಭವದ ಕಥನದೊಂದಿಗೆ ಪುನರ್ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಇಂತಹದೊಂದು ಎದುರುಬದುರಿನ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕವಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಬ್ರಿಟೀಷ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಶಿಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮತೀಯವಾದಿ ನಿಲುವನ್ನು ಈ ಕವಿತೆಯ ನಾಯಕನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಆಳ್ವಿಕೆ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತನ್ನ ನಿಲುವಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದಂತೆ ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಮುಸ್ಲಿಮರು ಅನ್ಯರು ಎಂಬುದನ್ನು 'ಕಲಿಸಲಾಯಿತು'. ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದೊಳಗೆ ಸೇರಿದ ಏಕಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ದ್ವಿರಾಷ್ಟ್ರ ಕಲ್ಪನೆಯ ಉದಯವಾಯಿತು. ಅದನ್ನು ಹಿಂದೂ ಮತೀಯವಾದ ತನ್ನ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಹಾಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿತು. ಭಾರತದ ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆ ಭವ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ 'ನ ಭೂತೋ ನ ಭವಿಷ್ಯತಿ' ಎನ್ನುವಂತಿತ್ತು. ಇದು ಹಾಳಾಗಿದ್ದೇ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ. ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅರಮನೆಯ ವೈಭವದಿಂದ ಮೆರೆಯುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬ ಕಥನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ, ಭಾರತದ ಅರಮನೆಯ ವೈಭವವನ್ನು ಮಣ್ಣುಗೂಡಿಸಿದವರು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಎಂಬ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸರಳೀಕರಣವನ್ನು ಈ ಕವಿತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. 'ಮ್ಲೇಂಛ' ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಮೂಲತಃ ಆರ್ಯರು, ಆರ್ಯರಲ್ಲದವರನ್ನು ಕರೆಯಲು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ನಂತರ ಅದು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಗುರ್ತಿಸುವ ಪದವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ತೆಗಳಲು ಬಳಸಿದ ಪದವಿದು. ಗೋಲ್ವಾಳ್ಕರರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಹಾವುಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಯಥಾವತ್ ಮಾತನ್ನು ಕವಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಭಿಕ್ಷುಕನ ದಯನೀಯತೆ ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಮತೀಯವಾದಿ ನಿಲುವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪರೀಕ್ಷೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಎದುರಾಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಜಾತಿ, ಧರ್ಮದ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ದ್ವೇಷವನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೀಗೆ ಕೋಮುವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಹಿಂಸಾಪ್ರೇಮಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ತಗುಲಿದ ರೋಗವನ್ನು ಕವಿತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಉದಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆಯ ಸೋಲು ಗೆಲುವುಗಳು

ಈ ಕವಿತೆ ಮತೀಯವಾದದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕರುಣೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ಸಾರಗಳ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೂ ಗೆಲ್ಲುವದು ಕರುಣೆಯೇ. ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವೀಯ ದೃಷ್ಟಿ ತನ್ನನ್ನೂ ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ಸಂಭಾಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಸಹನೀಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿವೇಕ ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಭಾರತದ ವೈರಿಗಳು ಬಡ ತುರುಕರಲ್ಲ'. ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡ

ಭಾರತೀಯ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ತನ್ನೊಳಗೆ ಅನುಭವಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಈ ಸಾಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ತುರುಕರು ವೈರಿಗಳಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. 'ಬಡ ತುರುಕ ವೈರಿಯಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸಮಜಾಯಿಷಿ, ಭಿಕ್ಷುಕನಲ್ಲೂ ಜಾತಿ-ಧರ್ಮ ಕಾಣುವ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಛಿದ್ರತೆಯನ್ನಿದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಛಿದ್ರತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹಿಂಸೆ ಬೇರೂರುವುದು. ಮತೀಯ ಗಲಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಫುಟ್‌ಪಾತ್‌ಗಳ ಬಡ ಭಿಕ್ಷುಕರನ್ನು ಕೊಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಅತಿಶಯ ಕಲ್ಪನೆ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಾನವೀಯತೆಯ ನೀರು ಹರಿಯುತ್ತಿದ್ದರೆ ಇಂತಹ ಕೊಳೆ ಬೆಳೆಯಲಾರದು ಎಂದು ಕವಿತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವೀಯ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಅದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸರಳೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಪರಿಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿರಮಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸಮಾನತೆ ಅಳಿಯಲಿ ಎಂಬ ಆಶಯವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಕಾರಣ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿನ್ನೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂತಕಾಲವನ್ನು 'ಸಮೃದ್ಧ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಗತ' ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಅವು ಬರಿಯ ಆದರ್ಶಗಳಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಉದಾರವಾದ ಶೋಷಿತ ಪರವಾದ ಅನುಕಂಪದ ನಿಲುವೇ ವಿನಃ ಶೋಷಿತನ ನಿಲುವಲ್ಲ, ಲೌಕಿಕ ಅನುಭೋಗದ ತೃಪ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವರ್ಗ ತನಗಿಂತ ಕನಿಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವವರನ್ನು ಕಂಡು ಕನಿಕರಿಸುವ ಉಪಕರಿಸುವ ನಿಲುವು ಇದು. ಅದೂ ಕೂಡ ತನ್ನ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ, ಅಂತರಂಗ ಶುದ್ಧತೆಗಾಗಿ, ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ನೈರ್ಮಲ್ಯವನ್ನು ಪೋಷಿಸಿಕೊಳ್ಳವುದಕ್ಕಾಗಿ 'ನಾಲ್ಕಾಣೆಯನ್ನಿತ್ತೆ ಅವನ ಹಿಗ್ಗನು ಕಂಡು ಹಿಗ್ಗಿತೆನ್ನೆದೆ' ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಅವನಲ್ಲ, ಅವನ ಹಿತವಲ್ಲ.

ಉದಾರವಾದ ಪೂರ್ವಗ್ರಹದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ದಾಟುವುದಿಲ್ಲ. 'ಬಡ ತುರುಕ ವೈರಿಯಲ್ಲ' 'ಹಸಿದವನಿಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದು ಅನ್ನ, ಅಲ್ಲ ಪಾಕಿಸ್ತಾನ' ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುವ ವಿಧಾನ ಯಾವುದು? ಬಡತನ, ಹಸಿವು, ಅಸಹಾಯಕತೆಗಳೇ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಅಂಶಗಳಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ ಕ್ಷಮಿಸುವ, ಕಾಪಾಡುವ ಉದಾರತೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಎತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತೆಳುವಾಗಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕುಲವಿಲ್ಲ - ಎನ್ನುವ ವೈಚಾರಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕವಿತೆ ಬೈಪಾಸ್ ಮಾಡುತ್ತದೆ. 'ಹಸಿದ ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಕುಲವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸಾಮೋಪಾಯದೆಡೆ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲನ ಮಾಡಲು ಆಸಕ್ತವಲ್ಲ, ಸದ್ಯದ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ನಂದಿಸಲು ಆಸಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನಗೊಂಡಿದೆ. ಪುರಾಣಿಕರ ಕಾವ್ಯವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಲ್ಲ. 'ಭಾರತವೆಲ್ಲಕೆ ಬಾವುಟವೊಂದೇ' ಎಂಬ ಮಕ್ಕಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ರಾಷ್ಟ್ರಾಭಿಮಾನ ಇವರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮುಖ್ಯಶ್ರುತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತ ಭಾವಾವೇಶ, ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅನ್ಯವಿರೋಧ, ಸ್ವಆರಾಧನೆ ಇಂತಹ ಅಂಶಗಳೂ ಇವರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿವೆ. 'ಅವಿಭಕ್ತಂ ವಿಭಕ್ತೇಷು' ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯಗಳಿವೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಈ ಕವಿತೆ ಸ್ವಾನುಭವ ನಿವೇದನೆಯ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಘಟನಾ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಘಟನೆ ನಡೆಯುವ ಕಾಲ ಕಡುಬೇಸಿಗೆಯ ನಡುಹಗಲು. ಸೂರ್ಯ ಉರಿಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಭೂಮಿ ಜ್ವರಬಂದಂತೆ ಕಾದಿದೆ. ಗಾಳಿ ಕೂಡ ತಂಪಿಗಾಗಿ ಗಿಡ ಮರಗಳನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ರೈಲುಬಂಡಿಗಳು ದಿಗಿಲುಗೊಂಡಂತೆ ಓಡುತ್ತಿವೆ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮಂಕು ಕವಿದ ದಿಗ್ಮೂಢ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕವಿತೆ ತನ್ನ ಆವರಣವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕವಿತೆಯ ಆರಂಭದ ಈ ಆವರಣ ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ದಿಗ್ಮೂಢತೆಗೆ ತಳ್ಳಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿ ಇಳಿದ ನಿಲ್ದಾಣ ನಾಲ್ಕು ಜನರೂ ಸರಿಯಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಹಂಚಿನಮನೆ. 'ಊರಿಹುದು ದೂರದಲಿ, ದಾರಿ ತಿಳಿಯದು ನನಗೆ' ಎನ್ನುವುದು ವರ್ತಮಾನದ ಅತಂತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಲೌಕಿಕ ಅನುಭಾವದ ಧ್ವನಿಯಾಗಿ ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಬದುಕಿನ ನಶ್ವರತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಶ್ವರತೆಯನ್ನು ಅರಿವಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ.

ಕವಿತೆ ಭಿಕ್ಷುಕನ ಅಸಹನೀಯತೆಯನ್ನು ಸೋದಾರಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಜಡಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹರಿತಗೊಳಿಸುವ ತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ದೈನ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ನಿಟ್ಟುಸಿರುಗಳೇ ಆಕೃತಿ ಪಡೆದು ಎಲುವು ತೊಗಲುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಜೀವಹಿಡಿದ ಆಕೃತಿಯೊಂದು ಕಳೇಬರವೇ ನಿಂತಂತೆ ಇದೆ.

ಕುಸಿದ ಹೊಟ್ಟೆ, ಬಾಗಿದ ಬೆನ್ನು, ಶೂನ್ಯದ ಕಣ್ಣುಗಳು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕದಂತಿವೆ. ಎಂತಹ ಕಲ್ಲೆದೆಯನ್ನೂ ಕರಗಿಸುವಂತೆ ಇದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ಚಿತ್ರಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಅಗತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಭಾಷೆ ಸಜೀವವಾಗಿದ್ದು, ಅದು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೇ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಭಾಷಾಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಕವಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಭಿಕ್ಷುಕನನ್ನು 'ಭಾರತದ ಬಡತನದ ಬಾವುಟದ ಚಿತ್ರದೊಲು' ಎಂದು ಹೋಲಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈತ 'ಭಾರತದ ಬಾವುಟ' ಮತೀಯವಾದ ಹರಡುತ್ತಿರುವ 'ಅನ್ಯ' ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಈ ಹೋಲಿಕೆ ವ್ಯಂಗ್ಯಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ 'ಇವ ತುರುಕ....' ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ಸಾಲುಗಳು ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪುತ್ತವೆ.

ವಸ್ತುಧ್ವನಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾದ ಈ ಕವಿತೆಯ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಿರುವುದು ಅದರ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಕುಲವುಂಟೆ?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ. ಕುಲ ನಿರಸನವನ್ನು ಸಾರುತ್ತ, ಕವಿಯ ಒಳಗನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿತು ಎನ್ನುವ ಭಾವ ಸಹೃದಯನೊಳಗೂ ಆವೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ 'ಸಲಾಮ್ ಸಾಬ್! ಸಲಾಮ್ ಸಾಬ್!' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಈ ಮಾತು ಭಿಕ್ಷುಕನದಲ್ಲ. ಅವನು ಹೋಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ... ಅವನ ಧ್ವನಿ ಕವಿಯೊಳಗಿಳಿದು ಕವಿಯ ಧ್ವನಿಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದೇ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕವಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ದ್ವಂದ್ವ ಕರಗಿ ತಿಳಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ತಿಳಿವನ್ನು ನೀಡಿದ ಚೇತವನ್ನು ಕವಿ ಗೌರವದಿಂದ ನೆನೆಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಧರ್ಮದ, ವರ್ಗದ ಗಡಿಗಳು ಕರಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೌರವವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. 'ಸಲಾಮ್ ಸಾಬ್' ಎಂಬ ಕೊನೆಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ಬೆಳಕೊಂದು ಸಂಘಟಿತವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಇವ ತುರುಕ' ಎಂಬ ಚರಿತ್ರೆಗಿದು ಉತ್ತರವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಕವಿತೆಯು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ, ಉದ್ಗಾರ, ಉದ್ಧರಣಾ ಚಿಹ್ನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದು ಹಲವು ಚರ್ಚೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಕವಿ ಅನುಸಂಧಾನಗೊಳ್ಳುವ ಭಾಷಿಕ ಕಸರತ್ತಿನಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೋಮುವಾದದ ಮರುಚಿಂತನೆಗೆ ಒತ್ತಾಯ ತರುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಕವನ ಸಂಕಲನ 'ಹಾಲ್ದೆನೆಯ' ಆರಂಭಿಕ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಿಕರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ 'ಊರೆಲ್ಲ ಉರಿಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ನನ್ನ ಮನೆ ತಣ್ಣಗಿದೆಯೆಂದು ಪರಂಪರಾಗತ ಕಾವ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ವಿನೋದದಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಸ್ವಭಾವ ನನ್ನದಲ್ಲ'. ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಇವರ ಕವನ ಸಂಕಲನಗಳಿಗೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆದ ಬೇಂದ್ರೆ, ಪುತಿನ, ಗೋಕಾಕ- ಮೊದಲಾದವರು ಇವರ ಕವಿತೆಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಪಂದನೆಯನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲ, ಇವರ ಕವಿತೆಗಳ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಪುರಾಣಿಕರು ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ, ಮರೆಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪುರಾಣಿಕರ ಕಾವ್ಯ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮುಖ್ಯ ಧ್ವನಿ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲವೇಕೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಕವಿಯ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದದ್ದು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದೇ? ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು 'ಹುಸಿ ಆದರ್ಶಗಳಾಗಿ' ಉಳಿದುಬಿಡುವ ಅಪಾಯ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದೇ? ಕವಿ ಈ ಏಕತಾನತೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳಲು ವಚನ ರಚನೆಯನ್ನೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಪಾಡು ಹೊರಹೊದಿಕೆಯ ಮಾರ್ಪಾಡು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ ಎನ್ನಲೂ ಪುರಾಣಿಕರ ಕಾವ್ಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಇಂತಹ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಧೋರಣೆಗಳ ಒಳಗೆ ಬೆರೆತುಹೋಗದೆ ಅದನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂತವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕವಿತೆಯ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಗಳು ಮುಸ್ಲಿಮರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿದ ಮತೀಯ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಅನುಭವದ ಕಥನಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪುರಾಣಿಕರು ಹಲವು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಅವನ್ನು ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಡ್ಡುತ್ತಾರೆ. ವಚನ, ಸೂಫಿ ವೊದಲಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರೀತಿ ಇವರ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ಮತೀಯಗೊಳಿಸಿದೆ. ಕವಿಯ ಔದಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳು ಜೀವ ಸಂವೇದನೆಯ ಅನುಭವವಾಗದಿದ್ದಾಗ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಶಾಬ್ದಿಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ರಚನೆಗಳು ಕಾಲದ ಮಾನದಂಡದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯೋಗಗಳೂ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪ್ರಿಯ ಸಿನಿಮಾ ಹಾಡುಗಳಂತೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಅಪಾಯವನ್ನು ಪುರಾಣಿಕರ ಕಾವ್ಯ ಎದುರಿಸಿದೆ.

೬. ದಲಿತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನೆಲೆ

ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಆಗಮನಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹಿಂದೂಮಯವಾಗಿತ್ತು. ನಿಮ್ನ ವರ್ಗಗಳ ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳ

ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷದ ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ೧೮೮೬ರ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅಧಿವೇಶನದಲ್ಲಿ ದಾದಾಬಾಯಿ ನವರೋಜಿಯವರೂ, ೧೮೯೫ರ ಅಧಿವೇಶನದಲ್ಲಿ ಸುರೇಂದ್ರನಾಥ ಬ್ಯಾನರ್ಜಿಯವರೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೇ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ಪಕ್ಷ ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಬಲ್ಲದು ಎಂದು ಸಾರಿದರು. "೧೮೯೫ರಲ್ಲಿ ತಿಲಕರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅಧಿವೇಶನದ ಚಪ್ಪರವನ್ನು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ತಮ್ಮ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಅಧಿವೇಶನಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ್ದೇ ಆದರೆ, ಅದನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಹಾಕುವ ಬೆದರಿಕೆಯನ್ನು ಹಾಕಿದಾಗ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಅವರ ವಿರುದ್ಧ ಮತಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪ್ರತಿಕೃತಿಯನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಹಾಕಿದರು."[೩೯] ಎಲ್ಲ ಅಸಮಾನತೆಗಳೂ ಇದ್ದ ಹಾಗೇ ಇರುವ ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಲು ಸಿದ್ಧವಾದ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸಿರಿವಂತರ ಗುಂಪಾಗಿದ್ದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬಯಲು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೧೭ರಲ್ಲಿ ಚಂದಾವರ್ಕರ್ ಅವರ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಪಕ್ಷದ ಸಮಾವೇಶದಲ್ಲಿ ದಲಿತರನ್ನೊಳಗೊಂಡಂತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ವರ್ಗಗಳು "ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಗಗಳು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಿಮ್ನ ವರ್ಗದವರು ದೇಶದ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಯುತವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಮಟ್ಟ ತಲುಪವವರೆಗೂ ಭಾರತದ ಆಡಳಿತವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬ್ರಿಟೀಷರ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂದು"[೪೦] ನಿರ್ಣಯ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ಬೆಚ್ಚಿಬಿದ್ದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅದೇ ವರ್ಷ ನಡೆದ ಕಲ್ಕತ್ತಾ ಸಮಾವೇಶದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಪರವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. 'ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಏಕತೆ ಇಲ್ಲದೇ ಹೇಗೆ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಅಲಭ್ಯವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪಾಪವನ್ನು ತೊಳೆಯದೇ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಅಲಭ್ಯ' ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ದಲಿತಪರವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ತರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಅಧಿವೇಶನದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ ಸಮಿತಿ ತನ್ನ ಕೆಲಸಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಅಖಿಲಭಾರತ ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಭೆಗೆ ವಹಿಸಿರುವ ದುರಂತದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ದಲಿತರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನಾಯಕತ್ವದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಗಾಂಧೀಜಿ ಉಪವಾಸದ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಜೀವವನ್ನು ಒತ್ತೆ ಇಟ್ಟು ಪೂನಾ ಒಪ್ಪಂದದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸಿದರು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅದನ್ನು 'ಅಪಮಾನಕರ ಶರಣಾಗತಿ' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡರು. ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೋರಾಟದ ಆವೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಗುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಕೂಡ ಮೊದಲಿನ ಬಲವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಬಾಬು ಜಗಜೀವನರಾಮ್ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಹಂಚಿಹೋಗಿತ್ತು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ದಲಿತಪರ ಕಾಳಜಿಗೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಎಂದೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡಲಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಕಟ, ಸಂಘರ್ಷ, ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಭಾರತದ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯ ತಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ನವೋದಯ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ 'ಹರಿಜನೋದ್ಧಾರ'ದ ಆಶಯಗಳು ದೊಡ್ಡ ಆದರ್ಶವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ದಲಿತ ನೆಲೆಯ ಸಂಕಟದ ಆಯಾಮ ಅವುಗಳಿಗಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಗೋವಿಂದದಾಸ್ ಎಂಬ 'ಮೊದಲ ದಲಿತ ಕವಿ'ಯ ಒಂದು ಕವಿತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗೋವಿಂದದಾಸರ ಪದ್ಯಗಳು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿದ್ದರೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ದಲಿತರ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆಯ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ.

ಡಿ. ಗೋವಿಂದದಾಸರ "ಭಾರತಾಂಬೆಯ ರಥೋತ್ಸವ"

ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರು. ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫ, ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ಮೂಲದ ತತ್ವಪದಕಾರರನ್ನು ವೀರಶೈವ ಮತದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರೆಂಬ ಅಪಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಡವಾಗಿಯಾದರೂ ಗುರುತಿಸಿ, ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಯಿತು. 'ಅರುಣೋದಯಕಾಲ'ವೆಂದು ಮತೀಯವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಕೆಲವು ದುರ್ಬಲ ಲೇಖಕರಿಗಿಂತಲೂ ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆ ಮಾಡಿದ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ದಲಿತ ಲೇಖಕರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಆರಂಭದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಕೋಮುವಾದದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಆಯಾಮ.

ದಲಿತ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಕ್ಷರ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಲೋಕದಿಂದ ಹೊರಗಿಟ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ವಚನಕಾರರ ನಂತರ ತತ್ವ ಪದಕಾರರು ಹಾಗೂ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಕೆಲವು ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಳಿದರು. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅವರು ಬರೆದದ್ದೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಹೋರಾಟ. ಮೂಲತಃ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆರಂಭದ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಲೇಖಕರ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದ ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಕೋಮುವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಕಣ್ಣುಬಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? "ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದಿಗ್ಗಜರುಗಳಾದ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ, ಕುವೆಂಪು, ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ ಹಿರಿಕಿರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತಿಗಳಾಗಿ ನಮ್ಮ ದಲಿತ ತಲೆಮಾರಿನ ಹಿರಿಯ ಚೇತನಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ. ಅಂಥವರಲ್ಲಿ ಸೋಸಲೇ ಸಿದ್ದಪ್ಪ, ಡಿ.ಗೋವಿಂದದಾಸ, ಜಿ. ವೆಂಕಟಯ್ಯ ಅವರುಗಳು ಪ್ರಮುಖರಾಗಿದ್ದಾರೆ... ವಿಷಾದದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಈ ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನ ಲೇಖಕರ ಬಗ್ಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಯಾವ ಹಿರಿಯ ಸಂಶೋಧಕರುಗಳು ಗಮನ ಹರಿಸದಿರುವದು."[೪೧] ಬೇಂದ್ರೆ, ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ಕಿರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನರಾಗಿದ್ದ ಡಿ. ಗೋವಿಂದದಾಸರ "ಭಾರತಾಂಬೆಯ ರಥೋತ್ಸವ" ಎಂಬ ಪದ್ಯವನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇದು ೧೯೩೭ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಅವರ 'ಹರಿಜನಾಭ್ಯುದಯ' ಎಂಬ ಮೊದಲ ಕವನಸಂಕಲನದಲ್ಲಿದೆ.

ಗೋವಿಂದದಾಸರ ಕಾವ್ಯದ ನಿರ್ಮಿತೀಯ ನೆಲೆಗಳು

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ (೧೯೧೦-೧೯೮೭) ಸಮಾನವಾಗಿ ಬದುಕಿದ್ದ ಗೋವಿಂದ ದಾಸರು ಗಾಂಧೀಜಿ ಹಾಗೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಕಟ್ಟಾ ಅನುಯಾಯಿಯಾಗಿದ್ದು, ಅವರ ಕವಿತೆಗಳು ನವೋದಯದ ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜಗತ್ತೊಂದನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತವೆ. ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಉದಾರವಾದ ಹಾಗೂ ಅಂಬೇಡ್ಕರರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿ ಹೋರಾಟಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಲೋಕದ ತಲ್ಲಣ, ಕನಸುಗಾರಿಕೆ, ಆಕ್ರೋಶ, ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ನಿರಾಶೆಗಳ ಒಂದು ಸ್ತಬ್ಧಚಿತ್ರವನ್ನು ಅವು ಬಿಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿರುವದು ದಲಿತರ ತಬ್ಬಲಿತನ ಹಾಗೂ ಪರದೇಶಿತನ.

ಕೋಮುವಾದದ ದಲಿತವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯ ಕಲ್ಪನೆ

ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ದೊಡ್ಡದು. ಸನಾತನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನು ಪ್ರಣೀತವಾಗಿದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವದು ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ಅದು ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಗೋವಿಂದದಾಸರಲ್ಲಿತ್ತು.

"ಹೀನ ಜನರ ವರ ಹರಿಜನೆಂದ ಗಾಂಧಿ ಮಹಾತ್ಮನ ಮನು ಮಗ ಗೋಡಸೆ ಕೊಂದ" "ಹರಿಜನರನುದ್ಧರಿಸಲೋಸುಗ ಎರೆದೆ ಶರೀರವ ನೀ ಭೂಮಿಗೆ ಪರಿ ಪರಿ ತೆರದೊಳು ಸನಾತರೊಳು ಹೋರಾಡಿದ ಹರಿಜನ ಪ್ರೇಮಿ" ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ಕೊಂದದ್ದು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಪರವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಕಾಳಜಿಗಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವರ ದಲಿತಪರ ಕಾಳಜಿಗೆ ಕೂಡ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅವರ ಪ್ರಖರ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಮೌಢ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಕೋಮುವಾದದ ಕೇಂದ್ರ. "ಭಾರತ ಬಾಧ್ಯತೆ ನಮಗಲ್ಲದೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗಿಹುದೇನು? ಸೇರಲೇಳು ಪಾಕಿ ಅರಬ್ಬಿಸ್ಥಾನಕೆ ಇಲ್ಲೇನು?" "ಪ್ರಳಯವಾದರಿಳೆಯಳಿದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಾನಬೇಕು" ಇಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಕೋಮುವಾದವನ್ನೆದುರಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಂಗಾತಿಗಳು ಎಂಬ ಎಚ್ಚರವಿದೆ.

ಪರ್ಯಾಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚಿಂತನೆ

'ವಂದೇಮಾತರಂ' ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ 'ಭಾರತ ಮಾತೆ' ಚಂಡಿ, ಚಾಮುಂಡಿ, ದುರ್ಗೆ, ಕಾಳಿಯಾಗಿ ರೂಪತಾಳಿದಳು. ದಲಿತೇತರ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಸರ್ವಶಕ್ತಳು ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆಗೆ ಅರ್ಹಳು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತಾಂಬೆ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತಳು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಲು ಒಂದು ಒಡೆಯದ ರೂಪಕ. ಆದರೆ ಡಿ. ಗೋವಿಂದದಾಸರಂಥ ದಲಿತ ಕವಿಗಳು ಈ ರೂಪಕವನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಭಾರತಾಂಬೆಯನ್ನು ಹರಿಜನರನ್ನು ಕೊರಗಿಸುವ ಕರಣಶೂನ್ಯ ವಂಚಕಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಭಾರತಾಂಬೆ' ಎಂಬ ಮಾತೃಸಮೀಕರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ತಾಯಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ಮಲತಾಯಿ'ಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ 'ನಿನ್ನ ಮಿಂಡ್ರಗ್ಹುಟ್ಟೀವಾ?' ಎಂಬ ರೊಚ್ಚಿನ ಮೂಲ ಎಳೆಯನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಭಾರತದ ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣದ ಕೋಮುವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕೂಡ ದಲಿತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಈ ಸಂವೇದನೆ ಛಿದ್ರೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತಾಂಬೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವೈರಿಯಾದರೆ, ದಲಿತರಿಗೆ ಭಾರತಾಂಬೆಯೇ ವೈರಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ದಲಿತ ಸಮಾನತೆಯ ಹೋರಾಟದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೊಂಡಿದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣದ ಯಾವ ಎಳೆಗಳೂ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಮುಸ್ಲಿಮರ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂದಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ಬಾಂಧವರು' 'ಬಂಧು'ಗಳು ಎಂಬ ಪದ ಸಹಜವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಬಾಂಧವರು ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಲಿತರು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ

ಬೆಂಗಾವಲಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಷಾದ ಕೂಡ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತಾಂಬೆಯ ರಥೋತ್ಸವ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಇಂಥ ಪರ್ಯಾಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬೆಳಕಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮತಾಂತರವೆಂಬ ಮಹಾಮಂತ್ರ

ಗೋವಿಂದ ದಾಸರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಅಡಿಯಾಳುಗಳಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತ ಬಂದ ಭೀಕರ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತ ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ 'ಮತಾಂತರ ಮಾತ್ರ' ಎಂಬ ಖಚಿತವಾದ ನಿಲುವು ಅವರದು. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸ ಹಾಗೂ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರು "ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸುವದು, ಪರಮತನಿಂದೆಯಿಂದ ಸ್ವಮತ ಶ್ಲಾಘನೆ ಮಾಡುವದು, ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ವಮತೀಯರ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಕುತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕುವದು ಮೊದಲಾದ ಕಾಡು ಭಾವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬೇರು ಸಹಿತ ಸುಟ್ಟು ಹಾಕುವ ಕಾಳ್ಗಿಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಚನ ವೇದ" ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಮತಾಂತರವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಉಗ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಗೋವಿಂದದಾಸರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಮಾನುಜ, ಪರಮಹಂಸ, ವಿವೇಕಾನಂದ, ಗಾಂಧೀಜಿ ಮೊದಲಾದವರ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾನಿವಾರಣಾ ಹೋರಾಟದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಗಳು ತುಂಬಿತುಳುಕಿದರೂ, 'ಹಠಮನದಿಂ ಮುಸ್ಲಿಮನಾದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಬೇಗಳಿವುದು ಸತ್ಯ' 'ಏಸುಮುಸಲಿಂ ಬೌದ್ಧ ನೀವಾರಿಸೊಂದ ಸೇರಬಾರ' 'ಮತಾಂತರವೇ ಮಹಾಮಂತ್ರ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಬೇಗಳಿಪ ತಂತ್ರ'

ಮುಂತಾದ ಸಾಲುಗಳು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಹಿಂದೂ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳು, ಕೋಮುವಾದಿ ತಂತ್ರಗಳು 'ಮತಾಂತರ ವಿರೋಧಿ' ನೆಲೆಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಒಂದು ನೆಪವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಾಗ ಗೋವಿಂದದಾಸರ ಈ ನಿಲುವು ದಲಿತನ ಸಂಕಟದ ಸಮರ್ಥ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದದ್ದು ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದ ಮತೀಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಂತಿದೆ.

ವೈರುಧ್ಯಗಳು

ಗೋವಿಂದದಾಸರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಕಟ್ಟಾ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮತ್ತು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಹಾಗೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷದ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರಾಗಿದ್ದ ಗೋವಿಂದ ದಾಸರು ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾಗಿ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದರು. ಪೂನಾ ಒಪ್ಪಂದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ಗಾಂಧಿ ಪರವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮಹತ್ವದ ಅರಿವಾಗಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ ಅವರನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಕವಿತೆ ಬರೆದರು. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗೋವಿಂದದಾಸರ ಕಾವ್ಯ ಬಾಬು ಜಗಜೀವನರಾಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಗೋಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಗಾಂಧೀಜಿ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಗೋಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಣೆಯ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದು ಇವರ ಚಿಂತನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದಂತಿದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಮತಾಂತರ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳಿದ್ದರೂ ಅವರ ನಾಟಕ 'ನಡುನೀರ

ಹಡಗಿ'ನಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ತನ್ನ ಮದುವೆಗೆ ಬಂದಕಾರಣ ನಾಟಕದ ನಾಯಕ ಮತಾಂತರದ ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದಿನ ತನ್ನ ನಿಲುವಿಗಾಗಿ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ದಲಿತ ಲೋಕದ ತಲ್ಲಣ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಸಂಭ್ರಮ ಹಾಗೂ ಬಿರುಕುಗಳಿಗೆ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳು ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಭಾರತಾಂಬೆಯ ರಥೋತ್ಸವವನ್ನು ಈ ಎಲ್ಲ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧) ಭಾರತಾಂಬೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವಿಕೆ

ಭಾರತಾಂಬೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಉತ್ಪನ್ನ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಅದು ಜನತೆಯನ್ನು ಓಡಿಸಿತು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದವರು ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರಾಗಿದ್ದರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಸೇರ್ಪಡಿಸಿದರು. ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ಹಿಂಸಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಮೂರ್ತರೂಪನೀಡಿತು. ಮುಸ್ಲಿಮರು ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಪುನರ್ರೂಪಿಸುವ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದರು. ಗೋವಿಂದದಾಸರ 'ಭಾರತಾಂಬೆಯ ರಥೋತ್ಸವ'ವೆಂಬ ಕವಿತೆ ದಲಿತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಭಾರತಾಂಬೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪುನರ್ರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಕೈಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿ ಶೂದ್ರ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಇದನ್ನ ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಗೋವಿಂದದಾಸರು ಕಟ್ಟಾ ಗಾಂಧಿ ಅನುಯಾಯಿಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ 'ಭಾರತಾಂಬೆಗೆ' ಹೊಸರೂಪ ನೀಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು.

ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಮೊದಲಾದ ನವೋದಯ ಲೇಖಕರ ಮಾದರಿಯ ವಿಪ್ಲವ ಮೂರ್ತಿಯೂ, ರಣಭಯಂಕರಿಯೂ, ವೈರಿ ಸಂಹಾರಕಿಯೂ ಆದ ಭಾರತಾಂಬೆ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖದ ಆದರ್ಶನಾರಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅನ್ಯರ ಆಳ್ವಿಕೆಯಿಂದ ಹಿಂಸೆಗೊಳಗಾದ ಅಸಹಾಯಕ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿತ್ರವೂ ಇಲ್ಲ. ಇವರದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡ ವಂಚಕಿ ಭಾರತಾಂಬೆಯ ಚಿತ್ರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅಂಬೆಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಇವಳಿಗೆ ಹಿಂದೂಗಳಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾದ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುವ ಆಶಯವಿದೆ. ಅವಳು ತನ್ನ ರಥವನ್ನು ಎಳೆಯಲು ಹರಿಜನರನ್ನೂ ಕರೆದು ತನ್ನಿರಿ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಬಲ್ಲ ಮಮತಾಮಯಿ ತಾಯಿ. ಆದರೆ ಅವಳ ಮೊರೆಯನ್ನು ಕೇಳಲಾರದಷ್ಟು ಅವಳ ಸಂಕಟವನ್ನು ಅರಿಯಲಾರದಷ್ಟು ಅವಳ ಕೋಮುವಾದಿ ಸನಾತನ ಸಂತಾನ ಕ್ರೂರವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಎದುರು ಇವಳು ಅಸಹಾಯಕಳು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಹೊತ್ತು ಮೆರೆಸಿದ ಭಾರತಾಂಬೆಯ ಮತೀಯ ರೂಪವನ್ನು ಈ ಕವಿತೆ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಭಾರತ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಪಾಲನ್ನು ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದದ ಮತೀಯ ಮುಖವಾಡದ ಆರ್ಥಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಮತೀಯ ಮುಖವಾಡದಿಂದಲೇ ವಿರೋಧಿಸಿದ ಇಸ್ಲಾಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ದಲಿತ-ಸಂವೇದನೆಯು ಭಾರತಾಂಬೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಮೂಲಕ ಸಂಗಾತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಾನತೆಯ ವಿರೋಧಿ

ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಉದ್ದೇಶಗಳು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸರ್ವೋಚ್ಚ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವದು. ಇವುಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಅದು ಅಸಮಾನತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲೇಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಆಯುಧಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿತು. ಮಧ್ಯಯುಗದ ಚರಿತ್ರೆಯ ತಿರುಚುವಿಕೆ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ತುಳಿಯಲು ಹಾಗೂ ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣ ದಲಿತರನ್ನು ಹದ್ದು ಬಸ್ತಿನಲ್ಲಿಡಲು ಸಹಾಯಕವಾದವು. ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣವೆಂದರೆ ಮನುಪ್ರಣೀತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಸಮರ್ಥನೆ, ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಒಂದು ಉತ್ಸವವಾಗಿ, ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಜೀವಬಲಿಯು ಹಬ್ಬವಾಗಿ ವರ್ಣಿತವಾಯಿತು. ಆದರೆ ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಹಿಂದಿರುವ ಕೋಮುವಾದಿ ಆಶಯಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿತು. ಸಂಭ್ರಮದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಅವಮಾನ, ನಿರಾಶೆ, ಹತಾಶೆಗಳನ್ನು ತುಂಬಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಧ್ಯೇಯವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ದಲಿತರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಆರಂಭದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಗಾಂಧೀಜಿ ಕೂಡ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಆಂತರಿಕ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ದಲಿತರ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಬಾರದು ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ದಲಿತರ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಅವರು ಕಟಿಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದರು. ಗೋವಿಂದದಾಸರು 'ಭಾರತಾಂಬೆಯ ರಥೋತ್ಸವ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಪಾಲುದಾರಿಕೆಯಿಲ್ಲದೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ರಥ ಚಲಿಸಲಾರದು ಎಂಬ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಮೇಲವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸಿದರು.

ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತಾಂಬೆಯ ರಥ ಚಲಿಸಲಾರದೇ ನಿಂತು ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹಗ್ಗ ಹರಿಯದಂತೆ ಜಗ್ಗಿ ಮುನ್ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಶಕ್ತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಜನರಿಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನೊಂದು ದಡಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟಿಸಲು ದಲಿತರು ಸಿದ್ಧರಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಠ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ನೀಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬದುಕುಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಕವಿತೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೀಡಿದೆ. ಹಿಂಸೆಯು ಹತಾರಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ನಡೆಯುವಂಥದ್ದಲ್ಲ ಅಂಥ ಹಿಂಸೆ ಕ್ರೂರವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಕಿರಿದು. ಆದರೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಜನವರ್ಗಗಳನ್ನು ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕಿನಿಂದ ದೂರ ಸರಿಸುವ ಹಿಂಸೆ ಭೀಕರವಾದದ್ದು. ಗೋವಿಂದ ದಾಸರ ಕವಿತೆ ಈ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತಣ್ಣಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೋಮುವಾದದಿಂದ ದೇಶನಾಶ

ಕವಿತೆ ಕೋಮುವಾದದ ಮೂಲಕ ದೇಶವೇ ಸರ್ವನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಗಾಲಿ ನಿಂದಿದೆ ಜರುಗದಲೆ ಮುಂದೆ

ರಥದ ಬಲದ ಭಾಗದ

ಕೀಲು ಸಡಿಲುತೆ ಮೊಳೆಯು ಬಾಗಿಹುದು

ಬಲುಮೆಯಿಂದಲಿ ಎಳೆದರಾರಥ

ಕಳಚಿ ಬೀಳುವುದಿಳೆಗೆ ಧೊಪ್ಪನೇ

ಒಳಗೆ ಕುಳಿತಿಹ ಭಾರತಿಯು ನೆಲ

ಕುರುಳಿ ಕಾಲನ ನಿಲಯಕಿಳಿವಳು

ಇಲ್ಲಿ ಬಲದ ಭಾಗ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬಲಪಂಥೀಯ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ದೇಶದ ರಥದ ಕೀಲು ಸಡಿಲಿದೆ. ಅದೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ರಥವನ್ನು ಎಳೆದರೆ ಕೀಲು ಕಳಚಿ ರಥ ನೆಲಕ್ಕುರುಳುತ್ತದೆ. ಭಾರತಾಂಬೆ ಸಾಯುತ್ತಾಳೆ. 'ನೋಡದೋ ನೋಡಲ್ಲಿ ದರ್ಪಥದಡಿಯಲಿ ಹೊರಳುತಿರುವಳು ತಾಯಿ ನೆತ್ತರಿನ ಹುಡಿಯಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಪಾಂಚಜನ್ಯ' ಕವಿತೆಯ ಸಾಲನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬೇಕು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ದರ್ಪದ ರಥದಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕು ಸಾಯುತ್ತಿರುವ ಭಾರತಾಂಬೆಯ ಚಿತ್ರಣ ಅಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಗೋವಿಂದ ದಾಸರ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ಭಾರತಾಂಬೆ ಸಾಯುವ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ.

ನೇರಮಾಡುತೆ ಗಾಲಿ ಕೀಳುಮೊಳೆ

ಸರಿಪಡಿಸಿ ಸೇರಿಹ

ಪುರುಷರನು ಕರೆದೊಂದು ಗೂಡಿಸುತ

ದೂರನಿಂದಿಹ ಹರಿಜನರ ಕರೆ

ತಂದು ತೇರನು ಹಿಡಿದೆಳೆಸಿದರೆ

ತ್ವರಿತದಿಂದಲಿ ಸೇರುವು ಸ್ವ

ಸ್ಥಾನಕಿನ್ನು ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲದೆ

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಪಾಲು ಹಾಗೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಅನುಭವಕ್ಕಾಗಿ ಕಾದು ಕೂತಿರುವ ದಲಿತರ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಕವಿತೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದದ ವಿರುದ್ಧದ ಮುಸ್ಲಿಂ, ಶೂದ್ರ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ಹೋರಾಟಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಸಂಗಾತಿತನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಗೋವಿಂದ ದಾಸರಿಗೆ "ಮುಸಲಮಾನ ಬಂಧು" ಎಂದು ಹೃದಯ ತುಂಬಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಅದರ ಮಹತ್ವ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಜನಜಾಗೃತಿಯ ಹಾಡು ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈರುಧ್ಯ

ಗೋವಿಂದ ದಾಸರು ಮೂಲತಃ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾದವರು. ದಲಿತರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿಸುವದು ಅವರ ಉದ್ದೇಶ. ಸಹಜವಾಗಿ ಅವರ ಬರಹಗಳೆಲ್ಲ ಹಾಡುಗಳೇ ಅಗಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಕಾಳಜಿಗಳಾದ ಪ್ರೇಮ, ದಾಂಪತ್ಯ, ಅನುಭಾವ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳು ತುಂಬಿತುಳುಕುವದಿಲ್ಲ. ಹಸಿಹಸಿ ಗಾಯಗಳಿಂದ ರಕ್ತ ಒಸರಿದ ಹಾಗೆ ದಲಿತರ ನೋವುಗಳು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇವು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹಾಡುಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೀಡಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಕಟದ ಹಲವು ನೆಲೆಗಳು ನೋವು ಮತ್ತು ವಿಷಾದಗಳ ಛಾಯೆಯೊಂದಿಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆದಿವೆ. 'ಭಾರತಾಂಬೆಯ ರಥೋತ್ಸವ' ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಲ್ಲ. ಈ ಹಾಡಿನ ಆಳದಲ್ಲಿರುವದು ಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸುಖ ಸಂಭ್ರಮಗಳಿಗೆ ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬಾಯ್ದೆರೆದು ನಿಂತ ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯಲಾರದ ಆದಿಮ ಜೀವವೊಂದರ ಹಂಬಲ ಮತ್ತು ನಿರಾಶೆ. ಹಾಡುಗಾರಿಕೆ ದಲಿತರ ಸಹಜಸ್ಥಿತಿ. ಶೋಷಿತ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಒಂದು ಕಲಾವಿದತನವನ್ನು ನೀಡಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗೋವಿಂದದಾಸರು ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಲಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶಿಷ್ಟ ಲಯಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಗೀತದ ಜ್ಞಾನವಿರುವ ಗೋವಿಂದ ದಾಸರು ಬಹುತೇಕ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ರಾಗ ತಾಳಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಶೂದ್ರ ಕುವೆಂಪುವಿನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರೇಮದಂತೆ ಗೋವಿಂದ ದಾಸರ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಗೀತ ಪ್ರೇಮ ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪೂರಕವೂ ಮಾರಕವೂ ಆಗಿದೆ. ನೋವಿನ ಭಾವಕ್ಕೂ ಹಾಡುವ ಲಯಕ್ಕೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಾಳ ತಪ್ಪಿದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. "ಭಾರತಾಂಬೆಯ ರಥೋತ್ಸವ" ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅವರು ಕಟೆಯುವ ರೂಪಕಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬಳಸಿದ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಲಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಡಿಮೆ ಇದೆ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದ ಮೈಸೂರು ಪ್ರದೇಶದ ಭಾಷೆಯ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವದ ಕಾರಣದಿಂದ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹಳಗನ್ನಡ ನಡುಗನ್ನಡ ಮಿಶ್ರಣದ ಪದಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಭಾವಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮುಜುಗುರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ದಲಿತಭಾವ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯ ಬಿರುಕನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಭಾಮಿನಿ ಷಟ್ಪದಿಯ ಲಯವನ್ನು ಈ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟಿದಂತಿದ್ದರೂ ಭಾಷಾ ಕೃತಕತೆಯಿಂದ ತೀವ್ರತೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಗೋವಿಂದದಾಸರ ಸಮಸ್ಯೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಹೊಸದಾಗಿ ಅಕ್ಷರಲೋಕ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ದಲಿತ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ತನ್ನದಲ್ಲದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಲಯಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವದು. ದಲಿತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಹಜ ಭಾಷೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಲು ೭೦ರ ದಶಕದವರೆಗೆ ಕಾಯಬೇಕಾಯಿತು.

ಛಿದ್ರ ಬದುಕಿಗೊಂದು ಸಾರ್ಥಕ ಪ್ರತಿಮೆ

ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿಯ ಭಾವ-ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಲಯಗಳ ನಡುವಿನ ವೈರುಧ್ಯ ಅಷ್ಟೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗದಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಕವಿತೆ ಕಟ್ಟಲೆಳೆಸಿದ ಪ್ರತಿಮೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಛಿದ್ರಗೊಂಡ ಭಾರತದ ಬದುಕಿಗೆ ಒಂದು ಸಾರ್ಥಕ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ಅವು ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಜನ ಸಾಲದೇ ಎಳೆಯಲಾಗದೇ ನಿಂತ ತೇರು, ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಗ್ಗೂಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಅರ್ಚಕ, ಬಲಭಾಗದ ಕೀಲು ಸಡಿಲಾಗಿ ಎಳೆದರೆ ಬೀಳಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ರಥ, ಒಳಗೆ ಪವಡಿಸಿರುವ ಭಾರತಾಂಬೆ, ಹರಿಜನರನ್ನು ಕರೆತರಲು ಅವಳ ಅಳಲು, ಹರಿಜನರು ಬಂದರೆ ಮನೆಗೆ ತೆರಳುವೆವೆನ್ನುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಜನಗಳು, ಏಳು ದಿನಗಳಿಂದ ಮಳೆ ಛಳಿಬಿಸಿಲಿಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಸಾವ ಬಯಸುವ ತಾಯಿ, ಕರೆದರೆ ಸಾಕು ತೇರು ಜಗ್ಗಲು ಸಾವರಿಸಿ ನಿಂತ ದಲಿತರು– ಇಂಥ ಸ್ತಬ್ಧಚಿತ್ರವನ್ನು ನೀಡಿ ಕವಿತೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ದಲಿತರ ದೇವಾಲಯಪ್ರವೇಶ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ತೋರುವ ಈ ಪ್ರತಿಮೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಾನತೆಯ ಹಂಬಲವನ್ನೂ ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಿರುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ಛಿದ್ರೀಕೃತ ಭಾರತದ ನಕಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸುತ್ತದೆ.

ನವೋದಯ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಶೋಷಿತ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತು ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹರಿದು ಬರುವ ಕರುಣೆಯ ಸಾಲುಗಳಿಗೂ, ಚಿತ್ರಗಳಿಗೂ, ದಲಿತನೊಬ್ಬನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮೂಲತಃ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹಕ್ಕು ಬಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಹವಣಿಸುವ ಆದರೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟ ತಬ್ಬಲಿತನ ಮಾತ್ರ ಇಂಥ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಬಲ್ಲದು.

ಗೋವಿಂದದಾಸರಂಥವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅವರಷ್ಟೇ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವರಿಗಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಬಲ್ಲವು.

೭ ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆ

ಸಿಮೋನ್ ದಿ ಬುವಾ ತನ್ನ 'ದಿ ಸೆಕೆಂಡ್ ಸೆಕ್ಸ್' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ "ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಯಾರೂ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ, ನಂತರ ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತಾರಷ್ಟೇ"[೪೨] ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿದಳು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಗರ್ಭವನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವಳ ಕೈಯಿಂದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಲಕರಣೆಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡು ಉತ್ಪಾದನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇರಿಸಿದ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹುಟ್ಟುವದರೊಂದಿಗೆ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೆಣ್ತನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಆಗಸ್ಟ ಬೆಜಿಲ್ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ಜಗತ್ತಿನ ಮೊದಲ ಜೀತದಾಳಾದಳು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಎಲ್ಲ ದೇಶ, ಧರ್ಮ, ಜನಾಂಗಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಮನುಸ್ಮೃತಿ' ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕೃತಿಯಾಗಿದ್ದು, ಚಾಣಕ್ಯನ ರಾಜನೀತಿ, ಧರ್ಮಸೂತ್ರಗಳು, ಪುರಾಣಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು. ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧದಂಥ ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗಿನ ಮಹಿಳೆಗೆ ತಕ್ಕ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆ ದೊರಕಿತ್ತು. ಅನುಭಾವ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಯಾದರೂ

ಹೆಣ್ಣಿನ ಉಸಿರಾಟವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿಗಳು ತೆರೆಯಲು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಧುನಿಕತೆಯವರೆಗೂ ಕಾಯಬೇಕಾಯಿತು.

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಭಾರತದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಬಿರುಗಾಳಿಯ ಮೂಲಕ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಂಚಲನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವು. ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬೇರುಗಳು ಸಡಿಲಾಗತೊಡಗಿದಂತೆ ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶಗಳು ಒದಗಿ ಬಂದವು. ಮನುಪ್ರಣೀತ ಮತೀಯ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಕುಸಿಯತೊಡಗಿದವು. ಆಗ ಮತ್ತೆ ಉದಾರವಾದದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಹಿಂದೂ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಆರಂಭವಾದವು.

ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದು ಕಡಿಮೆ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಮಹಿಳೆಯರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಮುಸ್ಲಿಂ, ದಲಿತ ಲೇಖಕರನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿದಂತೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮಹಿಳಾ ದನಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿತು. ತಿರುಮಲಾಂಬ, ಬೆಳಗೆರೆ ಜಾನಕಮ್ಮ, ಆರ್. ಕಲ್ಯಾಣಮ್ಮ, ಸರಸ್ವತಿಬಾಯಿ ರಾಜವಾಡೆಯಂಥ ಲೇಖಕಿಯರು ದಾಖಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದ, ಮನುಪ್ರಣೀತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಧುನಿಕ ರೂಪವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ದೂರವಿಟ್ಟಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಂದಲೂ ದೂರಸರಿಸುವದು ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಸಹಜ ನಡೆಯಾಗಿದೆ.

ಈ ಕಾಲದ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಪಿತೃವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬೆಳಗೆರೆ ಜಾನಕಮ್ಮನಂಥ ಕವಯಿತ್ರಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮತೀಯನೆಲೆಗಳನ್ನೇ ಅನುಕರಿಸುವದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು.

ಬೆಳಗೆರೆ ಜಾನಕಮ್ಮನವರ 'ಹಂಪೆ ಪದ್ಯಗಳು'

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಕರಗಳು ಇಡಿಯಾಗಿ ಪುರುಷ ಗೃಹೀತಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ಅವಧಿಯ ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಬಹುದಾದಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ. ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆ ಇತ್ತೇ? ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದೆ? ಅದರ ಕಾರಣಗಳೇನು? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ತಿಳಿವಿಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಯಾವು. ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆ, ಮರುಛಿದ್ರತೆಗೆ ಸಂಘಟನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜ ಇವುಗಳಿಗೆ ಮಹಿಳಾ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೇನು? ಇಂತಹ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ೧೯೪೦ರಿಂದ ೪೮ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ನೂರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಬೆಳಗೆರೆ ಜಾನಕಮ್ಮನವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪಿತೃವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವೈದಿಕ ಕುಟುಂಬ ಅವರದ್ದು. ಇವರ ಸಾಹಿತ್ಯಾಭಿರುಚಿಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿ ಪೂರಕವಾಗಿ ನಿಂತವರು ಅವರ ತಂದೆ ಪುರಾಣದ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಕುಲ, ಭೇದ ಮತ್ತು ಮತಾಂಧತೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ ಅಪರೂಪದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಅವರದಾಗಿತ್ತು. ಅದರ ಪ್ರಭಾವ ಜಾನಕಮ್ಮನವರ ಮೇಲೂ ಆಯಿತು. ತಂದೆಯಿಂದ ಕೇಳಿದ ಪುರಾಣ–ಇತಿಹಾಸ–ವರ್ತಮಾನದ

ಸಂಗತಿಗಳು, ಕಥನಗಳು ಜಾನಕಮ್ಮನವರ ಕವಿತಾ ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್‌ರೂಪಣಗೊಂಡಿವೆ. ಅವರು 'ತನುವ ಮನವನಿತ್ತ ನಮ್ಮ ತಂದೆಗಿರಲಿ ಸ್ತುತಿಗಳು' – ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ತಂದೆಯ ಕಣ್ಣೊಳಗಿನಿಂದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಂಡ ಅವರ ಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ತರವನ್ನಿದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಾನಕಮ್ಮ ಹಂಪೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದ ಆರು ಪುಟ್ಟ ಪದ್ಯಗಳ ಒಂದು ಗುಚ್ಛವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. 'ಹಂಪೆ' ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದುತ್ವದ ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಗಳ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಗೆ ಸಂಕೇತವಾದ ಸ್ಥಳ. ಜಾನಕಮ್ಮನ ಕವಿತೆಗಳದ್ದು ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವದ ಸಣ್ಣಜಗತ್ತು. ಬಾಹ್ಯಜಗತ್ತಿನ ಆಗು–ಹೋಗುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕವಿತೆಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಹಂಪೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆರು ಕವಿತೆಗಳಿವೆ. ಇದು ಹಂಪೆಯನ್ನು ಕಂಡ ಮುಗ್ಧ ರಸಾನಂದದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಇದ್ದಿರಬಹುದೇ? ಹೇಮಕೂಟ ದೃಶ್ಯ, ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದರ್ಶನ, ಕೋದಂಡ ರಾಮಸ್ವಾಮಿಯ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಮುಂದಿನ ದೃಶ್ಯ, ವಿಠಲರಾಯನ ದೇವಸ್ಥಾನದ ದೃಶ್ಯ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರಿಗೆ, ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ – ಈ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೀಗಿವೆ.

೧) ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸಂಕಥನದ ಪ್ರತಿಫಲನ

ಹಂಪೆಯ ಚೆಲುವಿಕೆಗೆ ಮನಸೋತ 'ಹೇಮಕೂಟ ದೃಶ್ಯ' ಕವಿತೆಯ ಮೊದಲ ವಾಕ್ಯವೇ 'ಬನ್ನಿರಣ್ಣೋ ಬನ್ನಿರಣ್ಣೋ ಭಾರತೀಯರು ಹಂಪೆಗೆ' ಎಂದಿದೆ. ಹಂಪೆಯ ಗತವೈಭವದ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಲು ಮತ್ತು ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ದೇಗುಲಗಳು ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ನಿಂತು ಪಟ್ಟಣವು ಮಸಣವಾಗಿರುವ ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಲು ಭಾರತೀಯರೆಲ್ಲರೂ ಬನ್ನಿ ಎಂಬ ಕರೆಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಭಾರತೀಯರು' ಎನ್ನುವುದು ಧರ್ಮಾತೀತ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಮ್ಮಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾಯರ 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಗತವೈಭವ'ದಂಥ ಕಥನಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಎನ್ನುವುದು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲಿನ ಹಲ್ಲೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸಂಕಥನಗಳ ಗತದ ವೈಭವೀಕರಣ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ಸಂಕಟ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಗತದ ವೈಭವವು ನಾಶವಾದದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಬೇಸರವೂ ನಾಶಮಾಡಿದವರ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ರೋಶವೂ ಇದೆ.

ವಿಜಯನಗರವನ್ನು ಮುತ್ತಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಅವಜ್ಞೆಗೆ ಹೋಗಿ ಅದು ಧರ್ಮ ದೇಗುಲಗಳ ಅಪವಿತ್ರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಪಡೆದುಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದ್ದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ. ಅಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಫಲಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆ ತನ್ನ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಕಾಲವದು. ಅಂತಹ ಫಲಿತ ಜಾನಕಮ್ಮನ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದ ನಂತರ ಬಂದ ಎಚ್.ವಿ. ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ, ತ್ರಿವೇಣಿಯಂಥ ಲೇಖಕಿಯರು ಧರ್ಮಾಂಧತೆಯ ದುರಂತ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬೆಚ್ಚುವಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿವಾದ

ಜಾನಕಮ್ಮನವರ ಬಹುತೇಕ ಕವಿತೆಗಳಂತೆ ಹಂಪೆಯ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಧಿವಾದದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಕ್ಷಿಗಳು ಭೂತಕಾಲದ ದಾಖಲೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾವಯವಜ್ಞಾನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು

ಪಡೆಯದೇ ಇದ್ದಾಗ ಅಲ್ಲೊಂದು ಕಂದಕ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ತುಂಬಲು ವಿಧಿವಾದ ಮತ್ತು ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸಹಾಯಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಾರಣ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನೂ ಕ್ರಿಯಾಮೌಲ್ಯವನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದವನ್ನು ಪೋಷಿಸುವಂಥದ್ದು. ಈ ವಿಧಿವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನೇ ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾಶೂನ್ಯರನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾನಕಮ್ಮನವರ 'ದುರ್ದೈವಿ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೊಳದ ತಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಅವಳನ್ನು ತಡೆಯಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಪಲಾಯನಗೈಯುತ್ತದೆ. ಆ ಪಲಾಯನಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಾತ್ವಿಕ ರಕ್ಷಣೆಯೂ ಸಿಗುತ್ತದೆ.

ತನ್ನ ಕಾಲದ, ತನ್ನ ಎದುರಿನ ಸಂಗತಿಗಳ ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ಬಿಡುವ ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹಿಂದೂ ಮತೀಯವಾದ ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಅದರ ಛಾಯೆಯನ್ನು ಜಾನಕಮ್ಮನವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪ

'ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರಿಗೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ಅವರನ್ನು ಧರ್ಮಸ್ಥಾಪಕರೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಕೃಷ್ಣರಾಯರು ಗೈದ ಧರ್ಮಗಳು ಸಮರದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅದು ಆತಂಕಿತವಾಗಿದೆ. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಕುರಿತು ಇರುವ ವೈಭವೀಕೃತ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ. ಈಗ ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರ ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಗತ ವೈಭವವನ್ನು ನೆನಪಿಸಲು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನ ೫೦೦ನೆಯ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಮಹೋತ್ಸವವನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದು, ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ಅಜೆಂಡಾಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಗತಚರಿತ್ರೆಯ ಕೆಲ ಕೆಲ ಪುಟಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಎತ್ತಿ ಅಲಂಕರಿಸಿ, ಜೋಪಾನವಾಗಿಸಿ, ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಅಡಗಿದೆ. ಜಾನಕಮ್ಮ ಮುಸ್ಲಿಂ ವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಹಲವು ಮತಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ದೇವರನ್ನು ಬಯ್ದೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ತಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಧರ್ಮ ಸಂಕಥನವು ಅನ್ಯದ್ವೇಷದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪತಾಳಿದ್ದು ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಮುಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮುಗ್ಧತೆ ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯದ ಒಟ್ಟು ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಮುಗ್ಧ ಪ್ರಧಾನಧಾರೆಯ ಸ್ವೀಕರಣದ ಅಪರಾಧದ ಹೊಣೆ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೇಲಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಇಂದಿನ ಕೋಮುವಾದದ ಹಿಂಸೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗಳಿಗೆ ತಟಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಮಹಿಳಾಪ್ರಜ್ಞೆ ತಾನೂ ಹಿಂಸಾರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ.

ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ದ್ವಂದ್ವ

ಜಾನಕಮ್ಮನವರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೊದಲ ಮಾದರಿಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಂಚಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಹಾಗೆ ತನ್ನ ಬದುಕಿಗೆ ಲಗತ್ತಾದ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮಹಿಳಾ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಭಾವ ಚಕ್ಕನೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ಸಮಗ್ರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ 'ಹೆಣ್ಣಿನ

ಮನಸ್ಸು' ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಬೆರಕೆಯಾಗಿ ಹೋದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೊಂದು ಇಲ್ಲಿನ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಅಸಹನೀಯವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. 'ಸಮಸ್ತ ಜಗತ್ತು ಪುರುಷರದಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಸಂಕಟ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುಟುಂಬನಿಷ್ಠಳಾಗಿ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮದ ವಾರಸುವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಲೋಚನೆ ಪಿತೃವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಸ್ವಧರ್ಮಕ್ಕೂ ನಿಷ್ಠವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಹಂಪೆಯ ದೇಗುಲಗಳು ಭಾವನೆಯ ಆವೇಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಆವೇಶದಿಂದ ಹಾಡುವ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಚನೆಗಳಂತೆ ಇವೂ ಕೂಡ ಜನಜಾಗೃತಿಗೆ ಕರೆಕೊಡುತ್ತವೆ, ಕುದಿಯುತ್ತವೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಈ ಕವಿತೆಗಳ ಲಯ ಅನುನಯದಲ್ಲಿದೆ. ಭಾಷೆ ಸಂಬಂಧ ವಾಚಿಯಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಭಾಷೆ ಎಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ ಅಧೀನ ಸ್ವರವಿದೆ. ಹಂಪೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗಾಗಿ ನೋಯುವ, ಕಾರಣರಾದವರನ್ನು ಶಪಿಸುವ, ಅರ್ಧವಿರಾಮದ, ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕದ ಧಾಟಿಯಿದೆ. ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿಯಲ್ಲದ, ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ನೋಯುವ ಈ ಮುಗ್ಧತೆ ಕೂಡ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿಯೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಂಬಂಧವಾಚಿಯಾದ ಆತ್ಮೀಯ ಶೈಲಿಯಿಂದಾಗಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ, ಕೋದಂಡರಾಮ, ವಿಠಲರಾಯ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ಎಲ್ಲರೂ ಕಾಲದ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ದಾಟಿ ವರ್ತಮಾನೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಗತಕಾಲದ ವೈಭವವನ್ನು ಅನ್ಯರ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಮರುರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಪಿತೃವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಅದೇ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ಸಿದ್ಧಕಥನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಸಂವೇದನೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ಆ ಗತದ ವೈಭವವನ್ನೇ ಕಾಣುವಷ್ಟು ಅದರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದೆ.

ಜಾನಕಮ್ಮನವರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಲ್ಲ. ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವಿನ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳಿವೆ. ಇಂತಹದೊಂದು ದೂರವೇ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಕುಟುಂಬದ ತಡೆಗೋಡೆಯ ಎತ್ತರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಕೋಶವು ದಟ್ಟವಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹಂಪೆಯ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನನ್ನು ಕುರಿತ ಭಕ್ತಿಭಾವದ ನಿವೇದನೆ "ಸದಮಲಾಭ್ಯುದಯೇಶ ನಮೋ ನಮೋ ಜಗದೀಶ" ಎಂದಿದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆ ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಾನಕಮ್ಮನವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವದ ನಿವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂವೇದನೆ ದಟ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇದು 'ಎರವಲು ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯಂತೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಕಥನಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನವರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ್ದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿಯ ಕವಿತೆಗಳು ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಜಾನಕಮ್ಮನವರಿಗೆ ಬಳ್ಳಾರಿಯ ನೀರಿನ ಬರದಷ್ಟೇ ಹಂಪೆಯ ಗತವೈಭವವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಧರ್ಮನಿಷ್ಠೆಯ 'ಕುದಿ' ಈ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆ ತನ್ನ ವರ್ತಮಾನದಿಂದಲೇ ವಜಾಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಕಲ್ಪಿತ ಭೂತಕಾಲದ ಮೆಹರ್‌ಬಾನಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದ ಸಂಗತಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ವಿಧೇಯಳಾಗಿರಬೇಕೆನ್ನುವ ನಿಯಮ ಸುಲಭವಾಗಿ ಸ್ವಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಧೇಯಳಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯಮತ ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗಿನ ಮೌನವೇ ಸ್ವಧರ್ಮನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಬಿದರಹಳ್ಳಿ ನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿ, ಅನುಭಾವ, ಧರ್ಮವಿಶ್ವಕೋಶ, ಪು. ೧

೨. ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಕರ್ನಾಟಕದ ನಾಥಪಂಥ, ಪು. ೨೪

೩. ಡಾ. ಹಿ.ಸಿ.ರಾಮಚಂದ್ರಗೌಡ, ವಚನ, ದಾಸ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ವಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ತತ್ವಪದಕಾರರು, ಪು. ೩೭

೪. ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಮುಸ್ಲಿಂ ತತ್ವಪದಕಾರರು; ಹೀಗೆನ್ನುವುದು ಯಾಕೆ ಕಷ್ಟ? ಕತ್ತಿಯಂಚಿನ ದಾರಿ, ಪು. ೨೨೧

೫. ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ತತ್ವಪದಗಳು, ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸಂಕಲನ, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ.

೬. ಶಾಂತರಸ, ಅದೇ, ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರ ಮಾತು.

೭. ಅಬ್ದುಲ್ ಬಷೀರ್, ತತ್ವಪದಕಾರರು ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ, ಕನ್ನಡ ತತ್ವಪದಕಾರರು, ಪು. ೧೧೦

೮. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ಅದೇ, ಪು. ೪೦

೯. ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ, ಜಾನಪದ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗೀತ, ಪು. ೩೪೭

೧೦. ಎಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶ, ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಯ ಮರಗಳ ಕಾಡು, ತತ್ವಪದಕಾರರು, ಕನ್ನಡ ತತ್ವಪದಕಾರರು, ಪು. ೧೦

೧೧. ಜಿ.ವಿ.ಆನಂದಮೂರ್ತಿ, ಹಲವು ತೋಟದ ಹೂಗಳ ಕಾಡು. ತತ್ವಪದಕಾರರೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ

೧೨. ಡಾ. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಹಲವು ತೋಟದ ಹೂಗಳ ಕಾಡು, ಸಂಪಾದಕೀಯ.

೧೩. ಎಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶ, ಅದೇ, ಪು. ೩

೧೪. ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಸೂಫಿಗಳು, ಪು. ೨೦೬

೧೫. ಎಸ್.ಚಂದ್ರಶೇಖರ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತ, ವಸಾಹತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷ, ಪು. ೯

೧೬. ಎಸ್.ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಅದೇ, ಪು. ೧೫

೧೭. ಎಚ್.ಎಸ್.ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್, ಹಾಡೆ ಹಾದಿಯ ತೋರಿತು, ಪು. ೧೯೫

೧೮. ಅದೇ, ಪು. ೨೧೧

೧೯. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ, ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ ಸಂಪುಟ-೭, ಪು. ೩೫೨

೨೦. ಪು.ತಿ.ನ., ಪು.ತಿ.ನ. ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯ, ಮೆಲುಕು, ಪು. ೩

೨೧. ಕುವೆಂಪು, ನೆನಪಿನ ದೋಣಿಯಲ್ಲಿ, ಪು. ೫೩೨

೨೨. ಅದೇ

೨೩. ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ, ನವಕನ್ನಡತ್ವದ ನಿರ್ಮಾಣದ ಆಚಾರ್ಯ ಕುವೆಂಪು, ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರಾನ್ವೇಷಣೆ, ಪು. ೭೬.

೨೪. ವಿ.ಬಿ.ತಾರಕೇಶ್ವರ, ಕನ್ನಡ-ಕರ್ನಾಟಕ ಕುವೆಂಪು ಮೀಮಾಂಸೆ, ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರಾನ್ವೇಷಣೆ, ಪು. ೨೨೩

೨೫. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಮುನ್ನುಡಿ, ಕುವೆಂಪು ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯ ಸಂಪುಟ-೧

೨೬. ಕುವೆಂಪು, ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ, ಸಂಪುಟ-೨, ಪು. ೧೫೦

೨೭. ಕಿಕ್ಕೇರಿ ನಾರಾಯಣ, ಕುವೆಂಪು ವೈಚಾರಿಕತೆ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು, ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರಾನ್ವಷಣೆ, ಪು. ೨೨೩

೨೮. ಕೆ.ಪಿ.ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ನಾಡಗೀತೆಗೆ ಮಧ್ವರ ಸೇರ್ಪಡೆ; ಚಿತಾವಣೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಮತಮೂಢಶೂದ್ರರು, ಕುವೆಂಪು ಶತಮಾನದ ಶಿಖರ, ಪು. ೫.

೨೯. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ, ಮಣ್ಣಿನ ಪವಿತ್ರೀಕರಣ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಕಥನ, ಪು. ೨೭೮

೩೦. ಶಂಕರನ್ ಕೃಷ್ಣ, ಭೂಪಟಗಳು, ಹೊಸ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪಾರಿಭಾಷೆ, ಪು. ೧೯೧

೩೧. ಅದೇ, ಪು. ೧೯೦

೩೨. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ, ಶಕ್ತಿಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪು. ೩೦೮

೩೩. ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್.ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್, ಹಾಡೆ ಹಾದಿಯ ತೋರಿತು, ಪು. ೨೫೭

೩೪. ಎಸ್.ಚಂದ್ರಶೇಖರ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕೋಮುಸಾಮರಸ್ಯ, ಪು. ೩೨

೩೫. ಡಾ. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ನೆನಪಿನ ದೋಣಿಯಲ್ಲಿ, ಕುವೆಂಪು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಕುವೆಂಪು ಪುನರಾನ್ವೇಷಣೆ, ಪು. ೨೮೬

೩೬. ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ, ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರಾನ್ವೇಷಣೆ, ಪು.

೩೭. ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆ, ಪು. ೧೪೩

೩೮. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ, ಪು. ೨೨೩

೩೯. ಡಾ. ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು, ಪು. ೨೪

೪೦. ಅದೇ, ಪು. ೨೫

೪೧. ಡಾ. ಎಂ.ಎಸ್.ಶೇಖರ, ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನ ದಲಿತ ಸಾಹಿತಿಗಳು, ಪು. ೧೪೦

೪೨. ಸಿಮೋನ್‌ದಿಬುವಾ, ದಿ ಸೆಕೆಂಡ್ ಸೆಕ್ಸ್, ಬೆನ್ನುಡಿ

ಅಧ್ಯಾಯ – ಆರು

ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ: ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ

೧. ಮತೀಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆ

೨. ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆ

೩. ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ನೆಲೆ

೪. ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದಿ ನೆಲೆ

೫. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ನೆಲೆ

೬. ಎಡಪಂಥೀಯ ನೆಲೆ

೭. ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯ ನೆಲೆ

೮. ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯ ನೆಲೆ

ಅಧ್ಯಾಯ – ಆರು

ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ : ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ನೆಲೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೧) ಮತೀಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆ

೨) ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆ

೩) ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ನೆಲೆ

೪) ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದಿ ನೆಲೆ

೫) ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ನೆಲೆ

೬) ಎಡಪಂಥೀಯ ನೆಲೆ

೭) ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯ ನೆಲೆ

೮) ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯ ನೆಲೆ

ಎಂ.ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ 'ದೇಹಲಿ', ದ.ರಾ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ', ಎಂ. ಗೋಪಾಲ ಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರ ' ಮತ್ತೆ ಮೊಳಗಲಿ ಪಾಂಚಜನ್ಯ', ಕೆ.ಎಸ್. ನಿಸಾರ್ ಅಹಮದ್ ಅವರ 'ಸವತಿ ಮಕ್ಕಳ ಹಾಗೆ', ಬರಗೂರ ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪನವರ 'ಮಗುವಿನ ಹಾಡು', ರಂಜಾನ್ ದರ್ಗಾ ಅವರ 'ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್', ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ದಲಿತರು ಬರುವರು ದಾರಿಬಿಡಿ', ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ 'ಭಾರತಾಂಬೆಗೆ' ಹಾಗೂ ಶಶಿಕಲಾ ವಸ್ತ್ರದ ಅವರ 'ನನ್ನ ಅವತಾರ' ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ಮತೀಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಾದಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆ

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರವೊಂದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಆ ಕಾಲದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧತೆ ಇರುವವರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಅವರವರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಖಚಿತವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಉದಾ: ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ದ್ವಿರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ದಲಿತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟದ ಉದಾರವಾದಿ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯವಾದಿ ಮಾದರಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮತೀಯವಾದದ ಕಡೆಗೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಿರ್ಮತೀಯವಾದದ ಕಡೆಗೂ ಹೊಯ್ದಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಹಿಂದೂ ಆಕರಗಳ ಬಳಕೆ ಮಾಡಿದ ಕೆಲವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನಾಯಕರು ಮತೀಯವಾದಿಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಬಳಕೆಯೇ ಅವರನ್ನು ಮತೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮತೀಯ ಹಾಗೂ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳೆರಡೂ

ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗೀಕರಣಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಒಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿ, ಸನಾತನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವ, ಕೋಮುವಾದೀ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಕಲ್ಪಿತತೆ ಮುಂತಾದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಸದಾ ಹೊಯ್ದಾಟದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಾವರ್ಕರ್, ಜಿನ್ನಾ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ, ಆಚಾರ್ಯ ನರೇಂದ್ರದೇವ್ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಇಂಥ ಗೊಂದಲಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಮತ್ತು ಗಾಂಧೀಜೀಯವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲ. ಕಾಲಮಾನದ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ನೆಲೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ಮತೀಯ, ನಿರ್ಮತೀಯ ಹಾಗೂ ಎರಡರ ಸಂಘರ್ಷ ಇಲ್ಲವೇ ಅನುಸಂಧಾನಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬನೇ ಕವಿ ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಕವಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರದೇ ಆ ಕಾಲದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ನಿರ್ಮತೀಯವೂ ಅವಕಾಶ ಹಂಚಿಕೆಗೆ ಮತೀಯವೂ, ಆಗಿ ವರ್ತಿಸಿವೆ. ಶೂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೂಡ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುತ್ತ ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ 'ದೇಹಲಿ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಎಂ. ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ "ದೇಹಲಿ"

ಮಂಜೇಶ್ವರ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಹೊಸಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರು. 'ದೇವನೊಬ್ಬ ನಾಮ ಹಲವು' ಎಂಬ ಸಮನ್ವಯಶೀಲ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಹೆಸರಾದವರು. ಯೇಸು, ಬುದ್ಧ, ಕೃಷ್ಣ, ಗಾಂಧಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಂದೇ ಎಳೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಸೆಯಬಲ್ಲ ಇವರ ಕಾವ್ಯ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂಥದ್ದು, ಮೂಲತಃ ಸಂಶೋಧಕರಾದ ಇವರ ಶೋಧನ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮೂಲ ಆಕರವಾಗಿದೆ.

೧೯೦೦ರಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯನ್ನಾರಂಭಿಸಿದ ಇವರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಗಾಂಧಿಯುಗ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಗಾಂಧೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ತತ್ವ, ಗಾಂಧೀವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಈ ಮಥನದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಕವಿತೆಗಳು ರೂಪತಾಳಿವೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಅವು ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಗಾಂಧಿ ಹತ್ಯೆಯ ದಿನವನ್ನು ಕವಿತೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ 'ದೇಹಲಿ' ಎಂಬ ಖಂಡಕಾವ್ಯ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಇದು ಕವಿಯ ಕೊನೆಯ ದಿನಗಳ ಬರವಣಿಗೆ. ಕವಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ದಾಖಲೆ. ಇದು ಖಂಡಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಪೂರ್ಣ ಕವಿತೆಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಭಾರತೀಯರ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೇಂದ್ರ ಘಟನೆಯನ್ನು ಇದು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಕವಿತೆಯ ಹರಹನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಗೋಡ್ಸೆಯ ವಿಚಾರಗಳು ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದು ವೈರಸ್‌ನಂತೆ ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ದಿನಮಾನದಲ್ಲಿ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿವಾದದೊಂದಿಗೆ ಕವಿ ನಡೆಸಿದ ಅನುಸಂಧಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ದೇಹಲಿ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯ ಓದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ವಿಭಜನೆಯ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ದೇಹಲಿ ಎಂಬ ಈ ಕಾವ್ಯ ಆರಂಭವಾಗುವುದು 'ಅಪರ ಪಂಜಾಬದಲಿ ಧರ್ಮಹಿಂಸಾಜ್ವಾಲೆ' ಎಂದು ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ಗಲಭೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವಲ್ಲಿಂದ. ಉತ್ತರ ಪಂಜಾಬದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಸಿಖ್ಖರ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ–ಹತ್ಯೆ ನಡೆಸಿ ಅಮಾನುಷವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡಾಗ ಅಲ್ಲಿಂದ ಲಕ್ಷಾವಧಿ ಜನ ನಿರಾಶ್ರಿತರಾಗಿ ಓಡಿಬಂದರು. ಉಟ್ಟಬಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಜೀವವುಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಂದವರು ಇಲ್ಲಿಯ ಮಸೀದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯಪಡೆದಿದ್ದರು. ಅವರನ್ನು ಮಸೀದಿಗಳಿಂದ ತೆರವುಗೊಳಿಸುವ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸರ್ಕಾರ ಹೊರಡಿಸಿತು. ಇದರಿಂದ ತಮಗೆ ನಾಳಿನ ಆಶ್ರಯ ಎಲ್ಲಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯದೆ, ಕೊರೆವ ಚಳಿಗೆ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ಅವರು ಆಕ್ರಂದಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ – ಎಂದು ಕವಿತೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಕೊನೆಯ ದಿನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪರಿಸರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕವನ. ನಿಜಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆ ಇಷ್ಟನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ? ಪಾಕಿಸ್ತಾನದಿಂದ ಓಡಿ ಬಂದ ನಿರಾಶ್ರಿತರು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಕಾರದ ರಾಕ್ಷಸತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಮಾನವೀಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಇದು ಒಂದೆರಡು ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದದ್ದಲ್ಲ. ಇಡೀ ಜನಸಮುದಾಯವೇ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಿತ್ತು. ಪಂಜಾಬ, ದೆಹಲಿಗಳು ಏಕಮುಖ ಹಿಂಸೆಯ ಮೈದಾನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರ ರಾಕ್ಷಸತ್ವದ ಮತೀಯ ಉನ್ಮಾದದ ರಣರಂಗವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತು. "ಎರಡು ಮಹಾಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇನೆ. ಇದು (ದೆಹಲಿ) ಅದೆಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತ ಘೋರ"[೧] ಎಂಬ ಆಂಗ್ಲ ಸೈನ್ಯಾಧಿಕಾರಿಯ ಮಾತನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ಕವಿತೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವಾಗ ಅನವಶ್ಯಕ ಗ್ಯಾಪನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಕವಿ ಹೀಗೆ ಪಾರ್ಶ್ವಿಕವಾಗುವುದ್ಯಾಕೆ? ಇದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ನವಖಾಲಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ದುರಂತದ ಅತ್ಯಾಚಾರ ಅವಮಾನಗಳಿಗೆ ಮಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು 'ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮೀಯರ ಯಾತನೆ' ಎಂದು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ೨೧ ದಿನ ಗಾಂಧೀಜಿ ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಾಗಿ ದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಉಪವಾಸಕ್ಕೆ ಕವಿಯ ಅಂತರಾಳ ಮಿಡಿದಿದೆ. ಕುತೂಹಲವೆಂದರೆ ಇದರ ಕಾರಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಉಪವಾಸವನ್ನು ಯೇಸುವಿನ ಉಪವಾಸದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಣ, ಮಹಾತ್ಮನೇ ಯೇಸು ಎಂಬ ಭಾವನೆಗಳಿವೆ. 'ಮುಸ್ಲಿಮರ ಕಣ್ಣೀರಿಗೆ ದೆಹಲಿ ಮಿಡಿಯುತ್ತಿದೆ' ಅನ್ನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹಿಂಸೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಆಕ್ರೋಶ ಎಲ್ಲೋ ಜಾರಿಹೋದಂತಿದೆ. 'ದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಿದ ಪ್ರೇಮ ಬೀಜ ಯಾಕೆ ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ?' – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲೂ ಆಳದ ತಳಮಳ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಇಂತಹ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳೇ 'ಡ್ರಾಪ್ ಔಟ್' ಆಗುವುದು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ?

ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಗಾಂಧಿಹತ್ಯೆಗೆ ಕಾರಣ ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ, ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ತಯಾರಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಹತ್ಯೆ ಸಾವಾಗಿ ಕನವರ್ಟ್ ಆಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನವರ ನೋವಿಗೆ, ಅವರ ಆರ್ತನಾದಕ್ಕೆ ಎದೆ ಕಿವುಡು ಮನ ಕುರುಡಾದ ಒಬ್ಬ ತರುಣನು ಈ ಕೃತ್ಯವನ್ನೆಸಗಿದನು. ಇದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ರಕ್ಷಣಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಪಾಲೂ ಇದೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಕವಿತೆ. ಘಟನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮುನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಕವಿತೆ ಆ ಮೂಲಕ ಸಾವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಸಾವಿನ ಕುರಿತು ಹೊಂದಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕವಿತೆ ಬೆರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಹತ್ಯೆಯ

ಭೀಕರತೆಯನ್ನು, ಕಾರಣದ ಬರ್ಬರತೆಯನ್ನು, ಕಾರಣನಾದವನ ಬಗೆಗಿನ ಹೇಸಿಗೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವಂತಾಗಿದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿಯೇ? ಅಥವಾ ವಿಧಿವಾದದಲ್ಲಿಯೇ? ಮತೀಯವಾದದ ಪರವಾಗಿದ್ದಾರೆನ್ನುವಾಗ ಇವರ ಕವಿತೆಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಅಡ್ಡಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಯೇಸು, ಕೃಷ್ಣ, ಬುದ್ಧ, ಮಹಾತ್ಮ ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವ ಅಬೇಧ ಭಾವವೊಂದು ಮತೀಯವಾಗಿ ಸಂವಹನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಮೂಲತಃ ಸಂಶೋಧಕರಾದ ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರು ತಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕವನಗಳಿಗೆ ಕಾಲ–ದೇಶಗಳ ಮಾಹಿತಿ ಕೊಡುವಷ್ಟು ನಿಖರವಾಗಿರುವವರು. ಇಂಥವರು ತಾವು ಅಪಾರವಾಗಿ ಗೌರವಿಸುವ ಗಾಂಧೀಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಸರಳೀಕರಿಸುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಜನಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸುದ್ದಿ ತಲುಪಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ವೈಧಾನಿಕತೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದೇ? ಸಂಶೋಧಕರೂ ಕವಿಯೂ ಆದ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿ ಅರ್ಧಸತ್ಯದ ಅಂಚಿಗೆ ನಿಲ್ಲುವವರಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಮತೀಯ ವಾಸನೆ ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇದೆಯೇ? ಈ ಆಲೋಚನೆ ಯಾವ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದಿರಬಹುದು?

ಮತೀಯವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹಲ್ಲೆ

ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಕೊನೆಯ ದಿನವನ್ನೇ ವಸ್ತುವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಈ ಕವಿತೆ ಗಾಂಧಿಯ ಕೊನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಹತ್ತಿನ ಅಳಿವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹತ್ಯೆಗಾರನದು ಬೋಧಿಸತ್ವನನ್ನು ಕೊಂದ ಪಾಪ. ಬೆಳಗುವ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿದ ಪಾಪ, ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷವನ್ನು ಕಡಿಯಲು ಕೊಡಲಿಯಾದ ಪಾಪ – ಎಂಬ ನೋವು ತುಂಬಿದ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಗಾಂಧಿಯ ಅಳಿವು ಹಿಂದೂ ಎಂಬ ಹಿರಿಮೆಯ ಅಳಿವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನೋವು ಇಮ್ಮಡಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಮಹಾತ್ಮನ ಸಾವಿನಿಂದಾದಷ್ಟೇ ದುಃಖ ಈ ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಭಾಕ್ಕಾದ ಅಪಮಾನದಿಂದಲೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಎಂಬುದು ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬ ಗತದ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹರಡಿದ್ದು ಮತೀಯವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಕಟ್ಟಿದ ಇತಿಹಾಸ. ಅದನ್ನು ದುಸರಾ ಇಲ್ಲದೆ ನಂಬಿದ್ದ ಮನಸ್ಸೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿದೆ. ಕವಿ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಭಾದ ಅಜೆಂಡಾಗಳ ಜೊತೆಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಕುರಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸದ, ಕಣ್ತೆರೆದು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಕಾಣಲಿಕ್ಕಾಗದ ಮುಗ್ಧ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಮನ್ನಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಸೆದುಬಿಟ್ಟ ಕತ್ತಿಯಂತೆ ಕವಿತೆ ಕೂಡ ತನ್ನ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಗಾಂಧಿ ಹತ್ಯೆಯ ನಂತರದ ವಿಚಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಗೋಡ್ಸೆ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ಶಾಮೀಲಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮಾತೃಸಂಸ್ಥೆಯ ಋಣವನ್ನೂ, ಗುರು ಸಾವರ್‌ಕರರಿಗೆ ಜೀವದಾನವನ್ನು ನೀಡಿದ. ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬಿಜೆಪಿ ಸರಕಾರ ಗಾಂಧಿ ಹತ್ಯೆಯ ಎರಡನೆಯ ಆರೋಪಿಯಾಗಿದ್ದ ಸಾವರ್‌ಕರರನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮಿ ರಾಷ್ಟ್ರಭಕ್ತ ಎಂದು ಹೊಗಳಿ ಸಂಸತ್ ಭವನದಲ್ಲಿ ಅವರ ಫೋಟೋ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿತು. ಕಾನೂನು ಜಾರಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ನಿರುದ್ದಿಶ್ಯವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಚಿತ್ರಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ.

ಕವಿ ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ಕಾಲದ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ಆವೇಶದ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೋ ಅಥವಾ ಅವರ ಇನ್ನುಳಿದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತೀಯವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಗುರುತುಗಳಿವೆಯೋ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಿದೆ. ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸಾರಿ ಹೇಳಿದ ಕವಿಯ ಸಂವೇದನೆಯೂ ಹಲ್ಲೆಗೊಳಗಾಗಿ ವಿರೂಪಗೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯವಿದು. ಮೊದಲ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿಯೇ 'ಶ್ರೀ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ ಅಡಿದಾವರೆಯಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಕವನವಿದೆ. ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕವಿಯ ಭಾವ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದೆ. ಇಷ್ಟೊಂದು ಗೌರವ ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರು 'ಮ್ಲೇಚ್ಛಾಚ್ಛನ್ನ ಪವಿತ್ರ ಭಾರತವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದವರು.' ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ದಿಗ್ವಿಜಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದವರು', ಹಿಂದೂಧರ್ಮವನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿದ ದೇವರು'. ಅವರ ಅಪಾರ ಮೇಧಾಶಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಮ್ಲೇಚ್ಛರನ್ನು ಸದೆಬಡಿದ ಶೌರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ನಮಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಬದಿಗೆ ಸರಿಸಿ ಮತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮೆರೆಸಿದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಈ ಕವಿತೆಯಿದೆ.

ಗೋವಿಂದ ಪೈ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ ಆರಂಭದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿ ಇಕ್ಬಾಲರ 'ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನ ಹಮಾರಾ' ಕವಿತೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತಂದವರು. 'ಗಿಳಿವಿಂಡು' ಸಂಕಲನದ 'ಭಾರತ ಭಾಗ್ಯವಿಧಾತಾ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಮತ್ತು ಹಿಂದು ಒಂದೇ ತಾಯ ಮೊಲೆಗಳೆಂದು ಸೋದರತೆಯ ಭಾವವನ್ನು ಮಿಡಿದವರು. 'ತುತ್ತೂರಿ' ಕವಿತೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳ ಹಲ್ಲೆಗೆ ಒಳಗಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ಹಿಂದೂಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದಾಗಿ, ಎಲ್ಲ ಮತದವರೂ ಒಂದಾಗಿ' ಎಂಬ ಇಬ್ಬಂದಿತನವಿದೆ. 'ಪರಧರ್ಮಿಯರೇ ಕುಯುಕ್ತಿ ಸಾಕು', 'ನಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಇರದಿದ್ದರೆ ನಾವು ಅರ್ಜುನರೇ ವಿನಾ ಬೃಹನ್ನಳೆಯರಲ್ಲ', 'ಬುದ್ಧನ ಹಿಂದೆಯೂ ಕಲ್ಕಿ ಬರುತ್ತಾನೆ' ಇಂತಹ ನುಡಿಗಳು ಇವೆ. ಮತೀಯವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನ್ವಯಗೊಳಿಸಲು ಬಳಸಿದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಎಂಬ ಹಲ್ಲೆಗೆ ಕವಿಪ್ರಜ್ಞೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಪೈಯವರ 'ಕನ್ನಡಿಗರ ತಾಯಿ' ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಕನ್ನಡ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯೂ ಕಲಿತ ಹಾಡಿದು.

ತಾಯೆ ಬಾರ ಮೊಗವ ತೋರ ಕನ್ನಡಿಗರ ಮಾತೆಯೆ
ಹರಸು ತಾಯೆ ಸುತರ ಕಾಯೆ ನಮ್ಮ ಜನ್ಮದಾತೆಯೆ

ಈ ಹಾಡು ಕನ್ನಡಮ್ಮನನ್ನು ಪರಂಪರೆ, ಭೂಗೋಲ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ರಾಜಮನೆತನ, ಕವಿಗಳು, ಶಿಲ್ಪಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಳಿಸುತ್ತ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಕನ್ನಡನಾಡನ್ನು ಆಳಿದ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ರಾಜಮನೆತನಗಳ ಹೆಸರಿಲ್ಲ. ಶಿಲ್ಪಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಳೇಬೀಡು, ಬೇಲೂರು, ಬೆಳ್ಗೊಳ, ಕಾರ್ಕಳಗಳಿವೆ. ಬಿಜಾಪುರದ ಗೋಳಗುಮ್ಮಟವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ ಕವಿತೆಯೊಳಗಿನ ಈ ಅಬ್ಸೆನ್ಸ್ ಅಜಾಗರೂಕತೆಯಲ್ಲ. ಮುಗ್ಧ ಮೈಮರೆವಲ್ಲ. ಉಪೇಕ್ಷೆ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ, 'ನಮ್ಮ ಮನವನ್ನು ಒಂದುಮಾಡು' ಎಂಬ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ನಿಲುವೇನು? 'ನಮ್ಮ' ಎಂದರೆ ಯಾರು ಮತ್ತು ಯಾರೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲ? 'ಸರ್ವೇಜನಾಃ ಸುಖಿನೋಭವಂತು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥದಂತೆ ಆದರ್ಶವು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಉಪರಾಟೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ವೈಶಾಖಿ'ಯ ಬುದ್ಧನ ಬೋಧೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಯಾರು ಅನ್ಯರ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮದರಂತೆ ಮನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವರ ಧರ್ಮ, ಜನ,

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎದ್ದ ತೆರೆಯಂತೆ ಕುಸಿಯುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಧರ್ಮ ಸಮಭಾವದ ಮಾತುಗಳಿವೆ. ಇವು ವರ್ತಮಾನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರಗಳಾಗಿ ಯಾಕೆ ಒದಗುತ್ತಿಲ್ಲ? 'ಹಿಂದೂಗಳ ಭಾಗ್ಯವಿನ್ನೆಂದು ನೀ ತೆರೆವೆ?' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹಿಂದೂಗಳ ಭಾಗ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮಹಾತ್ಮ ಹಿಂದೂ ಮಹಾಪುರುಷನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ.

ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಧರ್ಮ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತ ಅವುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಅಕ್ಟೋಪಸ್ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಒಗ್ಗಿಸಲು ಶತಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿತು. ವಿಷ್ಣುವಿನ ದಶಾವತಾರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಹೀಗೆ. ಇಂತಹ ಸನಾತನವಾದ ಸಹಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಯದುನಾಥನೆ ಯೂದನಾಥ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪಿತಗಳು ಮೂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಆಂಗ್ಲೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದಾಗ ಅದನ್ನು ಅನ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ, ಭಾಷೆ, ಚರಿತ್ರೆಗಳ ಫಲಿತವಾಗಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪರಕೀಯವಾಗಿಯೇ ಚಿತ್ರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಯ್ತು. ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ಸ್ಥಾಪಕರಲ್ಲೊಬ್ಬರಾದ ಗೋಲ್ವಾಲ್ಕರ್ "ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು ಇಲ್ಲೇ ಜನಿಸಿದವರು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವರು ಧರ್ಮ ಬದಲಿಸಿದಾಗಲೇ ಅವರೊಡನೆ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರಭಕ್ತಿ ಹೊರಟುಹೋಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರಭಕ್ತಿಗೂ ಧರ್ಮಾವಲಂಬನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ದೇಶದಲ್ಲಿರುವವರು ಒಂದೇ ಧರ್ಮಾವಲಂಬಿಗಳು ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದವರೂ ಆಗಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹಿಟ್ಲರ್ ಮಾಡಿದಂತೆ ಅವರನ್ನು ಸಜಾತೀಕರಣ ಮಾಡಬೇಕು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಉಗ್ರಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹರಡಲು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸೇವಾಸಂಘ ಬಳಸುವ ಮೆಥೆಡಾಲಜಿ ಮಾತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ನಯವಾದದ್ದು. ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರಭಕ್ತಿ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮಗಳಂಥ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮತೀಯವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಕಾವ್ಯದ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದ ಬಹು ಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಕಾವ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಮಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪೈಯವರ ಕಾವ್ಯ ಕೂಡ ತನ್ನ ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದೀ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರಬಹುದಾದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಅಗೆದು ನೋಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಅವಗುಣಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಜರೂರಿನಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತಂಗಿ, ಶೂದ್ರರ್ಷಿ, ಕವಷ, ಮೊದಲಾದ ಬುದ್ಧನ ಜಾತಕ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಕವಿತೆಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿವೆ.

ದ್ವಂದ್ವ ಸಂವೇದನೆ

ಸಮದರ್ಶಿತ್ವ ಇಲ್ಲಿಯ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುವ ಸಂಗತಿ. ಆದರದು ಆಳದ ಅರಿವಾಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅದು ಗಾಂಧಿ ಕುರಿತ ತಥಾಕಥಿತ ಮಾತುಗಳೇ. ಕವಿಯ ಅಂತರಂಗವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದಾದ

'ಗಾಂಧಿ ದರ್ಶನ' ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧಿ ಕುರಿತು ಬಹಳಷ್ಟು ಕವಿತೆ ಬರೆದವರು ಗೋವಿಂದ ಪೈ. ಆದರವು ಹೇಳಿಕೆಯ, ದಾಖಲೆಯ ನೆಲೆಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಸ್ತುತಿ, ಹೊಗಳಿಕೆ, ನಿವೇದನೆಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿವೆ. ಗಾಂಧಿ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತ ಆಕರ್ಷಣೆ ಅವನನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಿಂತ ಆಚೆ ಇಡುತ್ತ ಅದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅವನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪವಾಡದಂತೆ ಅವಾಸ್ತವಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ನೀನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬರಬೇಕಿತ್ತು, ಸತ್ತೂ ಬದುಕಿದೆ – ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಯಾವುದೇ ತತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿ, ಬದ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಯಾವ ಕವಿತೆಯೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಹಿಂಸಾವಾದಿ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವ ಸಂವೇದನೆಯ ಮರುಮಗ್ಗುಲಲ್ಲೇ ದೇಶಭಕ್ತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕವಿತೆ ಉದಾತ್ತೀಕರಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. 'ಹಳ್ಳಿಯ ಹುಡುಗಿ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ೧೫೬೫ರ ತಾಳಿಕೋಟೆ ಕಾಳಗದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದಿಂದ ಹೇಡಿಯಂತೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಗಂಡನನ್ನು ಇರಿದು ಕೊಂದು ತಾನೂ ಸತ್ತ ಹುಡುಗಿಯ ಕಥೆಯಿದೆ. ಆ ಹುಡುಗಿಯ ಗಂಡನ ಯುದ್ಧಭೀತಿ– ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಸೈನ್ಯದೆದುರು ಮಾಡಿದ ಹಿಂಜರಿಕೆ, ಬಹುದೊಡ್ಡ ಅಪರಾಧವಾಗಿ, ಜೀವನಪ್ರೀತಿ ಹಿಂಸೆಗೆ ತುತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ತಪ್ಪಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ, ಏಟಿಗೆ ಪ್ರತಿ ಏಟು, ಗೆಲುವಿಗೆ ಹೋರಾಟ ಇಂತಹ ಜೀವನ ಮೀಮಾಂಸೆ ಕವಿತೆಗಳ ಒಳಗೂ; ಯೇಸು, ಬುದ್ಧ, ಗಾಂಧಿ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಕವಿತೆಗಳ ಹೊರಗೂ ಇವೆ. ಕೃಷ್ಣ–ಯೇಸು ಒಂದೆಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಸಮಸ್ಯೆಯದೇ, ಯುದ್ಧಪಿಪಾಸು ಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಕ್ಷಮೆಯ ಯೇಸು – ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ ಧ್ರುವಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಎರಡೂ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಎದುರುಬದರಾಗುತ್ತ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವದ ನಿಲುವನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. 'ಗೊಲ್ಗೊಥಾ'ದಲ್ಲಿ ಇಂತಹದೊಂದು ಸಂದರ್ಭ ಬರುತ್ತದೆ. ಯೇಸುವನ್ನು ಪಿಲಾತನ ಬಳಿಗೆ ಎಳೆದು ತರುವ ಯಹೂದ್ಯರು ತಿಳಿಸುವ ಕಾರಣವಿದು. ತಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಶಾಸನವು 'ಕೊಲ್ಲಬಾರದು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಕೊಲ್ಲಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ತಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮದ ನಿಯಮಗಳು ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಗಿರುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಬಿರುಕನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಸಾವು ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆ

ಈಗಾಗಲೇ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಗುರ್ತಿಸಿರುವಂತೆ 'ಸಾವು' ಒಂದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಅದೊಂದು ಶತಃಸಿದ್ಧ ದೈವಾಧೀನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬ ನಿಲುವಿದೆ. 'ಗೊಲ್ಗೊಥಾ'ದಲ್ಲಿ ಯೇಸುವಿನ ಹತ್ಯೆ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ವೈಶಾಖಿ'ಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನೇ ತನ್ನ ಅಂತ್ಯದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ನೀಡಿ ಸಾವಿನ ಶಾಶ್ವತತೆಯ ಬಗ್ಗೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಸಂಗತಿಯೊಂದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವಾಸ್ತವಗಳು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಘಟನೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವಲ್ಲಿ ಸಮೀಪ ದೃಷ್ಟಿದೋಷ ಬಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆಯತ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆ ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ ಮಂಥನ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ದೇಹಲಿ' ಕವಿತೆ ವರ್ತಮಾನದ ಹಿಂಸೆಯ ಘಟನೆಯಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಕ್ರಮೇಣ ಅತಾರ್ಕಿಕ ವಿಧಿವಾದದ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಕಾವ್ಯ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ ಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ. ಇವರಿಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದು ಎಚ್ಚರದ ಕೆಲಸ. ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯ ವಿಚಾರಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. 'ಅಪರ ಪಂಜಾಬ' ಎನ್ನುವುದು ಅಪರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತ ಮರಣ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಸೂಸುತ್ತದೆ. ನಿರಾಶ್ರಿತರ ಬರುವಿಕೆಯನ್ನು 'ಬಳಗಂಗಳಿಳಿತಂದು' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಕವಿಯ ಮನಸ್ಸಿನಾಳದ ಬಳಗ ಎಂಬ ಸಂವೇದನೆಗೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಂತಹ ಆಪ್ತತೆಯೊಂದು ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕುವ ತಂತ್ರವೂ ಆಗಿದೆ. ಗಾಂಧಿಯ ಮೂಲಕ ಸಾವನ್ನು 'ಒರಳಿನಲಿ ಕುಳಿತು ಕುಟ್ಟುವ ಒನಕೆ' ಎನ್ನುವುದು. ಸಾವು ಅಪರಿಹಾರ್ಯ ಎಂಬ ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ಯ ಸ್ಥಾಪನೆಗಾಗಿ. ಆಗ ಹತ್ಯೆ ಸರಳೀಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹತ್ಯೆಗೊಳಗಾದ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು 'ಮ್ಲೇಚ್ಛನಾಘಾತದಿಂ ನಿರ್ಲೋಚಿಸುವ ಕಾಂಚನದ ದೇವತಾ ಪ್ರತಿಮೆಯಂತೆ' ಎಂದುಪಮಿಸಲಾಗಿದೆ. ದುಷ್ಟತನಕ್ಕೆ ಮ್ಲೇಚ್ಛನ ಉದಾಹರಣೆ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡುಸಲ ಬರುತ್ತದೆ. ದೇವಾಲಯನಾಶದ ಅಸಮಾಧಾನ ಹೀಗೆ ರೂಪಪಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಉಪಮೆಯಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೂ ಹಂತಕನನ್ನು ಬೇಡನಿಗೂ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಬಲಗಾಲ ಹೆಬ್ಬೆರಳನ್ನು ದೂರದಿಂದ ಹಕ್ಕಿಯೆಂದು ತಿಳಿದು ಬೇಡನು ಬಾಣಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದಾಗ ಕೃಷ್ಣನ ಸಾವು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯ ಬೇಡನ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮುಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಗಾಂಧಿಯ ಹತ್ಯೆಗಾರನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾದವೀ ಕಲಹದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಾವಸಾನ ಸಂಭವಿಸಿತೆಂಬ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥನ ಇಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೃತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉಲ್ಕಾಪಾತದ ನಿದರ್ಶನವು ಮಹತ್ತಿನ ಅಂತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಬಳಕೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲ ಉಪಮೆ ಮತ್ತು ರೂಪಕಗಳು ಆಳದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿಯ ಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾವಿನ ಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ತರಲು ದುಡಿಯುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಹತ್ಯೆಗಾರನ ಪರ ವಾಲುತ್ತವೆ. 'ನಾನೇಕೆ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಕೊಂದೆ?' ಎಂಬ ಗೋಡ್ಸೆಯ ಪುಸ್ತಕ ಟಾಪ್‌ಟೆನ್‌ನಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ದಾಖಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದೇವೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಬಲ ಚಿಂತನೆಯೊಂದು ಬೆಳೆಯಲು ಅಂದಿನಿಂದಲೂ ನಡೆದ ಪ್ರಯತ್ನದಂತೆ ಈ ಕವಿತೆಯು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಕವಿತೆಯ ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಾವಿನ ಮನೆಯ ಸೂತಕದ ಛಾಯೆ ಆವರಿಸಿದೆ. ಹೇಳುವುದು–ಕೇಳುವುದು ಕಾರಣ ಚರ್ಚೆ, ಕೊನೆಯ ಮಾತು, ಶೋಕ, ಗುಣಗಾನ, ಕೊಂದವನ ಬಗ್ಗೆ ಕೋಪ, ವಾಸ್ತವಮುಖಿ ಚಲನೆ, ಪುನರ್ ನೆನಪು – ಹೀಗೆ ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು.

'ದೇಹಲಿ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಗಾದೆ, ನಾಣ್ನುಡಿ, ಜನಭಾಷೆ ಬಳಕೆಯಿದೆ. 'ವಿಸ್ಮರಿಸಲಕಟಾ ಕಾಲನನಿತುದ್ದವಲ್ಲ', 'ಮೂಗೆರೆಯನೆಳೆದು ಸಾರುವೆನಿದಿಗೊ' ಇಂತಹ ಹಲವು ಪ್ರಯೋಗಗಳಿವೆ. ಸಂಬೋಧನೆ, ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ನಾಟ್ಯೀಕರಣ ನಡೆಯುವಾಗ ಕವಿತೆಯೊಳಗಿನ ಘಟನೆಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಓದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪುನರಾವರ್ತನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಗಾಂಧಿಯ ಹಂತಕನೊಂದಿಗೂ ನಡೆಸುವ ಆಪ್ತ ಸಂವಾದ ಅವನ ಆರೋಪಿತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹಗುರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ನಾವೀನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಸನಾತನ ವೈದಿಕ ಭಾಷೆಯೇ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮೋದ್ಧಾರಕ,

ಸತ್ಯ ಸಂಶೋಧನಾಚಾರ್ಯ, ಕುಲವರ್ಧನ ಇಂತಹ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳುತ್ತದೆ. "ಇವರು ಹೊಸ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಹಳೆ ಕಾಲದ ಕೋಟೆ ಕೊತ್ತಳದ ಹಾಗೆ ಭಾಷೆಯಿದೆ"[೩] ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ –ಹೊಸ ಸಂವೇದನೆ ಎಂಬುದೂ ತೋರಿಕೆಯದು ಮಾತ್ರ ಆಗಿಬಿಡುವುದು. ಸನಾತನ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಂದ ಹೊಸ ಭಾಷಿಕ ರಚನೆಗಳು ನಿರ್ಮಿತಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕವಿತೆಗಳು ಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯದ ದೊಡ್ಡ ಕ್ಯಾನವಾಸಿನಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಕವಿತೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಓದು ವಿಭಿನ್ನ ಛಿದ್ರೀಕರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇದುವರೆಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಹೇಳಿದ ಬೀಸು ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದೇವರೊಂದೇ ಎಂಬುದು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರೊಂದೇ ಎಂಬ ವಾಸ್ತವಕ್ಕಿಳಿದಾಗ ಹಲವು ಎಡರು ತೊಡರುಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ.ಗಾಂಧೀ ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಗಾಂಧಿ ಕುರಿತ ಆರಾಧನಾ ಭಾವ ಇದೆ. ಮತೀಯ–ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಗಳ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆ. ಇದು ದ್ವಂದ್ವದ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಸನಾತನವಾದಿ ನಿಲುವು ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯದ ನಿಲವೂ ಆಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ದಾಖಲೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪಿತಗಳು ಛಿದ್ರವಾಗುವುದು ಓದುವ ಸಂಕಟವಾಗಿದೆ.

೨. ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆ

'ಕೋಮುವಾದ' ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರ್ವಚನಗಳ ಪಾತ್ರ ದೊಡ್ಡದು. ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ನೆಲೆಯಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತ ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದದ್ದು ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ–ಕೋಸಾಂಬಿಯಾ ಮೊದಲಾದವರಿಂದ. ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ, ರಣಬೀರ್‌ಸಿಂಗ್, ಅಚಿನ್‌ವೆನಾಯಕ್, ಹರ್ಬನ್ಸ್ ಮುಖಿಯಾ, ರೋಮಿಲಾಥಾಪರ್ ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸೌಹರ್ದತಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಈ ಯಾವುದೇ ವೈಚಾರಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರ್ವಚನಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಇರಲಾರದೇ ಕಾವ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಇಂಥ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಂಕರಶೀಲ ಪ್ರತಿಭೆಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೃಜಿಸಿವೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನಾಧಾರೆಗಳನ್ನು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಕರಶೀಲ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರತಿಭೆಗಳು ಕೋಮುವಾದದ ಏಕಾಕಾರಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಆ ಕಾಲದ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಕವಿತೆಗಳು ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಸಾವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಉದಾರವಾದಿ ಬರವಣಿಗೆಗೂ, ಮತೀಯ ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ

ಅನುಸಂಧಾನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ, ಸಂಕರಶೀಲ ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿರೋಧಿಸುವ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ, ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು 'ಗಾಂಧೀಜಿ'ಯವರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ 'ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ'ಯಂಥ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಸಂಕರಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ. ಇದನ್ನು ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಸೃಜನಶೀಲ ನೆಲೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ದ.ರಾ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವಿತೆ 'ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ'

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯೇ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ, ಕಾಮ, ಧರ್ಮ, ಅನುಭಾವ, ಸಮಾಜ, ದಾಂಪತ್ಯ ದರ್ಶನಗಳು ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ಮಗ್ಗುಲಿನಿಂದ ಗಂಭೀರವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಆದರೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ವಿಮರ್ಶೆ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ಕಾಲು ಶತಮಾನ ಬದುಕಿದ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಬದುಕಿಗೆ ನೀಡಿದ ರಾಜಕಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಧರ್ಮ, ದರ್ಶನ, ಅನುಭಾವ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ಬಗೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸದೇ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದೇ ಇರುವದು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದ ಯಾವುದೇ ಕವಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯ ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ಮಿತೀಯವಾದಿಯಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಒಳನೋಟಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಕೊಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ 'ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆಯು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ೧೯೫೬ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಸೂರ್ಯಪಾನ' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿದೆ.

ಬೇಂದ್ರೆ ಎಂಬ ಸಂಕರಶೀಲ ಪ್ರತಿಭೆ

ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕರಶೀಲತೆ ಹಾಗೂ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅಸಂಖ್ಯ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಮೈದುಂಬಿಕೊಂಡು ಬರೆದ ಕವಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು. ಅವರು ಗಾಯತ್ರಿ, ಉಷಾ, ಸರಸ್ವತಿ, ಅಗ್ನಿ, ಗಣಪತಿ ಮೊದಲಾದ ವೇದೋಕ್ತ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ತುತಿಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯಬಲ್ಲರು. ರಾಮಕೃಷ್ಣರ ಅವತಾರಗಳನ್ನು ಹಾಡಿಹೊಗಳಬಲ್ಲರು. ಬುದ್ಧ, ಜಿನ, ಬಸವರಂಥ ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ಚಿಂತಕರನ್ನು ಕುರಿತು ಕವಿತೆ ರಚಿಸಬಲ್ಲರು. ವಿಠ್ಠಲ, ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ, ಚಾಂಗದೇವ, ಸ್ವಾಮಿ ಸಮರ್ಥಾನಂದ, ಮೋರೋಪಂಥ, ಕೇಶವಸುತರಂಥ ಕೆಳವರ್ಗದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕರು ಹಾಗೂ ತತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆಯಬಲ್ಲರು. ಖಲೀಲ್ ಗಿಬ್ರಾನ್, ರಮಣಮಹರ್ಷಿ, ರಾಮಕೃಷ್ಣಪರಮಹಂಸ, ವಿವೇಕಾನಂದ, ಶ್ರೀ ಅರವಿಂದರು, ಶ್ರೀಮಾತಾ, ಜಿಡ್ಡು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಅನುಭಾವಿಗಳಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪಡೆಯಬಲ್ಲರು. ಸತ್ಯಸಾಯಿಬಾಬಾ ಕೂಡ ಅವರಿಗೆ ಆರಾಧನಾ ಶಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಗಾಂಧಿ ಹಾಗೂ ಟಿಳಕರನ್ನು ಕುರಿತು

ಬರೆಯಬಲ್ಲರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿಯೂ ಅವರದು ಇದೇ ಮಾರ್ಗ. ಸಂಸ್ಕೃತ, ಇಂಗ್ಲೀಷ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಬಹುತೇಕ ಮಹತ್ತರ ಕವಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಲ್ಲರು. ಈ ಬಗೆಯ ಸ್ವೀಕಾರಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಧರ್ಮ, ಮತ, ಪಂಥ, ಭಾಷೆ, ಜನಾಂಗ, ಶಿಷ್ಟ, ಗ್ರಾಮ್ಯ, ಆಸ್ತಿಕ, ನಾಸ್ತಿಕ... ಇತ್ಯಾದಿ ಯಾವದೇ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಲ್ಲ. ಅಸಂಖ್ಯ ವೈವಿಧ್ಯ ಹಾಗೂ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಏಕೀಭವಿಸುವ ಅವರ ಈ ಗುಣವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಅತ್ಯಂತ ಆಳದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುವ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಂತಿಮ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ತಳ್ಳಬಲ್ಲ ವಿವಿಧ ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಬೇಂದ್ರೆಯವರನ್ನು ಪ್ರಭಾವಗೊಳಿಸಿವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಸಾಂಖ್ಯ, ಅನುಭಾವ, ಅರವಿಂದರ ವಿಚಾರಧಾರೆ – ಈ ಎಲ್ಲ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳೂ ಕೂಡ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯೇ ಆದವುಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ತೌಲನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ತೌಲನಿಕ ಧರ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ವಿವರಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ...[೪] ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಒಂದು ವಿಶಾಲವಾದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಅನುಭವ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರ ಮೂಲಕ. ಯೇಟ್ಸನ ಹಾಗೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕೂಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಂಕರಶೀಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಸಂಕರಶೀಲತೆಯೆನ್ನುವದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಬೇಡವಾದುದನ್ನು ಬಿಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಆಕರಗಳಿಂದಲೂ ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಬೇಡವಾದುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರು. ಟಿಳಕರ ಮತೀಯ ರಾಜಕಾರಣದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು 'ಸ್ವರಾಜ್ಯ' ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು, ಅರವಿಂದರ ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. 'ಅವರು ಆಧಾತ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳೆಲ್ಲ ಗಾಢವಾದ ಆಸ್ತಿಕತೆಯಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ"[೫] "ಅವರ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಕಲ್ಯಾಣ ಮತ್ತು ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಗಳೇ ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಫಲಗಳಾಗಿವೆ."[೬] ಆತ್ಮಕಲ್ಯಾಣ ಹಾಗೂ ಲೋಕ ಕಲ್ಯಾಣಗಳಿಗಾಗಿ ಸಮಸ್ತ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಈ ಸಂಕರಶೀಲ ಗುಣ, ಲೋಕ ವಿರೋಧಿಯಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ನಿಷ್ಠುರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುಮುಖತೆ ಹಾಗೂ ಸಂಕರಶೀಲತೆಗಳು ಬೇಂದ್ರೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಜೀವದ್ರವ್ಯ. ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಅದರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಈ ತತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗುವದು.

ಬೇಂದ್ರೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು

ನವೋದಯದ ಪ್ರಮುಖ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಹಜ ಸಂವೇದನೆಗಳಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆದಿವೆ. ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣಗಳು ಈ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ತಮ್ಮ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಈ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಲು

ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಕೂಡ ಪ್ರಕಟಿಸಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಇಲ್ಲವೇ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾಗಲೀ ಅವರು ಸಮಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆ ನಿರ್ಮಾಣದ ವಿಧಾನವನ್ನೂ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿರುವ ಭೂತಾರಾಧನೆ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಹುಗಿದೆವೆಂದು ಬಗೆದು ನಾಳೆ ಅಗಿದು ತೆಗೆವರು, ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ದರ್ಶನ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನ" "ಇದ್ದ ಜಗಳ ಸಾಲದೆಂದು ಹಳೆದ ಹಡ್ಡಿ ತೆಗೆವರು, ಈ ಕುರುಬರು ಬರುವರು ಎಲೋ ದುಷ್ಕೃತಿ ಮಾನವಾ ಹೊಗಳಿಕೊಳ್ಳುವೆ ದಾನವಾ ನಿಲಿಸು ಕ್ಷುದ್ರ ಗಾನವಾ" "ಹಿಂದಿನ ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣ ಓದಿ ಓದಿ, ಮಂಕಾಯಿತು ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿ, ಇರಲಿಲ್ಲ ನಮಗ ಶುದ್ಧಿ, ಹೊಯ್ದಾಡಿದ್ದೇ ಆಯ್ತು ನಮ್ಮ ಹಾದಿ"

ಗತಕಾಲದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬಗೆದು ಅಲ್ಲಿಯ ಹಿಂಸೆಗೆ ವಾರಸುದಾರರಾಗಿ ಸಂಭ್ರಮಿಸುವದನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಬಿಂಬಿಸುವ ಮತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬೇಂದ್ರೆ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಮಧ್ಯಕಾಲಕ್ಕೆ ವೈರಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ಕವಿ ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರೇ ಇರಬೇಕು. ಮಧ್ಯಯುಗದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ಅವರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ. 'ನಾ ಕವಿತಾ ಬರೀಬಾರ್ದಿತ್ತು' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅರಸರು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನೂ ಹಿಂದೂ ಅರಸರು ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಕೊಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಮೇರಿಕಾ, ಜರ್ಮನಿ, ಕೋರಿಯಾ, ಚೈನಾ, ವಿಯಟ್ನಾಂ, ಇಂಡಿಯಾ, ಪಾಕಿಸ್ತಾನ, ಆಫ್ರಿಕಾಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕಿದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಅವರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. 'ಏಷಿಯಾ ಖಂಡ ತುಂಡ ತುಂಡ ಮಾಡದಿದ್ದರ ಯುರೋಪಿನ ತುಂಟ ಪುಂಡರ ಬಳ್ಳಿ ಉಳಿದೀತ್ಯಾಕ!' ಭಾರತ ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಅಮೇರಿಕಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತಾ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಒಡೆದಾಳುವ ನೀತಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತೀಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿದ್ದವು.

ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತೀ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಹಣಿಕಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅವರು ಸಾಮರಸ್ಯವಾದಿ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ' ಕವಿತೆಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅಗತ್ಯ ಪ್ರವೇಶಿಕೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಕೊಲೆಯ ಮಹಾರೂಪಕ

ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ಕುರಿತು ಸುಮಾರು ಹದಿನೆಂಟು ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಹತ್ತು ಕವಿತೆಗಳು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಕೊಲೆ ಮತ್ತು ಮರಣವನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಅಮೂರ್ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ "ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ಕುರಿತು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಬರೆದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಮರಣದ ನಂತರ ಬರೆದವು".[೬] ಸುಮಾರು ನಾಲ್ಕು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮರಣ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಕೊಲೆ, ಕೊಂದವರ ಹಿಂಸಾಗುಣ, ಅದಕ್ಕೆ ಜನತೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ

ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹಿಂಸೆ–ಅಹಿಂಸೆ ಪಾರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಿಸದೇ ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಸಾವಿನ ದಿನದಿಂದ ಹಿಡಿದು ೧೯೮೨ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಬಾಪೂಜಿ–ಪೂಜಿ' ಕವಿತೆಯವರೆಗೂ ಮರಳಿ ಮರಳಿ ಅದನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಗಾಂಧಿ ಹತ್ಯೆಯ ಆಘಾತವನ್ನು ತನ್ನ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ರೂಪಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು, ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಗೋಡ್ಸೆ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುವದು, ಜನತೆಯ ತಲ್ಲಣ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಮರಳಿ ಮರಳಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವದು, ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಗಾಂಧೀಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವದು, ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಗಾಂಧಿ ಕವಿತೆಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿವೆ. ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಕೋಮುವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ತೋರಿದ ಪ್ರಖರ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿ ಇದು.

ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಸಾಮರಸ್ಯವಾದಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪ

ಹಿಂಸೆ ಕೊನೆಗಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಗುಂಡುಹಾಕಿ ಕೊಂದಿತೋ?
ತನ್ನ ಕೊಲೆಯ ಕೊನೆಗಾಣಿಸಿ ಇವಗೆ ಶರಣು ಬಂದೀತೋ?
ಅಯ್ಯೋ ಇವನು ಅಮರ 'ನಾನೇ ತಾನೇ ಸತ್ತೆ' ಎಂದಿತೋ?
ನಾನೆ ಸತ್ತೆ ಎಂದಿತೋ?

ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಗೋಡ್ಸೆಯವರನ್ನು ಕವಿ ಅಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಕೊನೆಗೆ' ಎಂಬ ಪದ ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಸಂಘರ್ಷದ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ಅಂತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರವೇಶದಿಂದಾಗಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸನಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳ ಬಲ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ಹುಟ್ಟಿ ಸಾವರ್ಕರ್ ಅವರ ಮೂಲಕ ಹಿಂದುತ್ವದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಧರ್ಮಾಧಾರಿತವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮದವರನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ತಮ್ಮ ಜೀವವನ್ನು ಹಲವಾರು ಬಾರಿ ಪಣಕ್ಕಿಟ್ಟಿದ್ದರು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಇಷ್ಟೇ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು, ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ಕಟ್ಟ ಕಡೆಯ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ದೇಶ ವಿಭಜನೆಗೆ ಸಮ್ಮತಿಸಿದರು. ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದರೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಉಪವಾಸಗಳ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳನ್ನು ಮೆಟ್ಟನಿಂತರು. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟ ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿವಾದದ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥನವಾಗಿತ್ತು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಕೊಲೆಯು 'ಹಿಂಸೆ ಕೊನೆಗಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಗುಂಡು ಹಾಕಿ ಕೊಂದಿತೋ?' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯ ಸಾಲಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಸಮರ್ಥನೆಗಳನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಗಾಂಧಿ ಕುರಿತಾದ ಹಲವಾರು ಕವಿತೆಗಳು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ.

"ಹೂವಿಗೆ ಬೇಗೆ ಹಚ್ಚಿದರು ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೆಚ್ಚಿದರು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜಂಬ ಕೊಚ್ಚಿದರು"
"ರೇಸಿಮೆಯ ತೊಟ್ಟವರು ಬಂಗಾರ ಇಟ್ಟವರು ಬೆರಳಾಡಿಸಿದಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ವಂದೇ ಮಾತರಂ' ಗೀತ,"
"ಕೊಲ್ಲುವವ ಸಾವಿಗೆ ತಾನೆ ಔತಣಕೊಡುವ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ ಸಂತತಿಗೆ ಇಲ್ಲ ಸಾಮ್ಯದ ನೇತ್ರ"

ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ಕೊಂದವರ ಕ್ರೌರ್ಯ, ಆರ್ಥಿಕತೆ, ಮತಾಂಧತೆಗಳನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. "ನಿನ್ನಹಿಂಸೆಗಾ ಹಿಂಸೆ ಕಾಣಿಕೆಯೇ? ಯಾವ ನ್ಯಾಯ ನೀತಿ? ಎಂಥ ಪೌರುಷದ ಏನು ನೀತಿ ಇದು? ಯಾರ ವೀರಜಾತಿ?" ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ 'ವೀರ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಶ್ಲೇಷಪ್ರಿಯ ಹಾಗೂ ಶಬ್ದ ಗಾರುಡಿಗ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಸಾವರ್ಕರರನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಬಳಸಿರುವಂತಿದೆ. "ಹಿಂಸಾ ವೀರರ ಸಂಧಿಯೊಳಗ ಅಮರರಾಗೋದು ಅಷ್ಟ ಸುಲಭಾನೂ ಅಲ್ಲ" ಎಂಬ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ 'ಹಿಂಸೆ' ಎಂಬ ಪದ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿರದೇ ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

"ಇವ ಬಿಳಿಯ, ಕರಿಯ, ಇಸ್ಲಾಮಿ, ಹಿಂದು, ಆರ್ಯನು ಅನಾರ್ಯನೆಂದು!
ಜೀವಬಾಂಧವ್ಯ ಒರೆಗೆ ಹತ್ತಿರಲು ಪರಸ್ಪರರ ಕೊಂದು
ಮೃತ್ಯುಧ್ಯಾನವೇ ಮೂಡುತಿರುವ ರೌದ್ರಿಕರ ನಡುವೆ ನಡೆದೆ
ದಾಯಾದಿತನದ ಸಾಗರದ ಮಥನದಿಂದೆದ್ದ ವಿಷವ ಕುಡಿದೆ"

ಯಾವುದನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ಪಾರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಮು ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೋ ಅವುಗಳಿಗೆ ಬರೆದ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತಿವೆ ಮೇಲಿನ ಸಾಲುಗಳು. ಬಣ್ಣ, ಧರ್ಮ, ಜನಾಂಗಾಧಾರಿತವಾಗಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತುವ ರೌದ್ರಿಕರು ಒಂದು ಕಡೆ; ದಾಯಾದಿ ಮಥನದ ವಿಷ ಕುಡಿವ ಶಿವಸ್ವರೂಪಿ ಗಾಂಧಿ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಗೆಲುವು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಾದಾಗ ಹಿಂಸೆ ವಿಜೃಂಭಿಸಿತು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ಬಲಿತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು.

ಇದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವಿತೆಗಳು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಕೊಲೆಯನ್ನು ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗಾಧಾರಿತವಾದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ ವಿಶ್ವದ ಶಾಂತಿದೂತರ ಸಾವಿನೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. 'ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವದರ ಮೂಲಕ ತಾನು ಗೆಲ್ಲಬಹುದೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿದ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸೋತವು ಎಂದು ತಿಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಕೊಂದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ದಶಕಗಳವರೆಗೆ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಭಾರತದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಲೆ ಎತ್ತಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

೨) ಗಾಂಧಿಸತ್ತರೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಅಳಿಯಲಿಲ್ಲ

ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಕೊಲೆಯ ಸಂದರ್ಭದ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಕೊಲೆಯು ದೇಶವನ್ನು ಭಯಂಕರ ತಲ್ಲಣಕ್ಕೆ ಈಡುಮಾಡಿತ್ತು. ಪ್ರಧಾನಿ ಜವಾಹರಲಾಲ್ ನೆಹರೂ ಅವರು ಗದ್ಗದಿತರಾಗಿ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಿದ್ದರು. "ನಮ್ಮ ಬಾಳಿನ ಬೆಳಕು ಆರಿ ಹೋಯಿತು, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಕಗ್ಗತ್ತಲೆ ಕವಿದಿದೆ... ಆರಿ ಹೋಯಿತೆಂದೆ ಅದು ತಪ್ಪು. ಈ ದೇಶವನ್ನು ಬೆಳಗಿಸಿದ ಆ ಬೆಳಕು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಬೆಳಕಲ್ಲ. ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳು ಆ ಬೆಳಕು ಕಾಣಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ."[೮] 'ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ' ಕವಿತೆಯು ಜವಾಹರಲಾಲರ ಮಾತಿಗೆ ನೀಡಿದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಂತಿದೆ.

ಕೋಮುವಾದ ಗಾಂಧಿವಾದವನ್ನು ಕೊಂದೆನೆಂದುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಗಾಂಧಿವಾದ ಆ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿತು. ಅದು ಭಾರತ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ವಿಶ್ವದ ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆಯ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು

ಕಳೆಯಿತು. 'ಗಾಂಧಿಗಂಧ'ವಾಗಿ ಮತೀಯ ಸಾಮರಸ್ಯವು ವಿಶ್ವವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿತು ಎನ್ನುವದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

ವಲ್ಲಭಬಾಯಿ ಪಟೇಲ್ ಕೂಡ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ "ಅವರನ್ನು ಕೊಂದ ಹುಚ್ಚು ಯುವಕ ದಿವ್ಯ ಸಂದೇಶಗಳನ್ನು ಧ್ವಂಸ ಮಾಡಿದನೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರೆ ಅದು ಶುದ್ಧ ತಪ್ಪು, ಬಹುಶಃ ಭಗವಂತ, ಗಾಂಧೀಜಿಯು ತಮ್ಮ ಮರಣದ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ದೈವೀ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಈಡೇರಿಸಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸಿದ್ದನೋ ಏನೋ"[೯] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಸೋಲನೆಲ್ಲ ಗೆಲವುಗೊಳಿಸಿ ಮುಕ್ತನಾದ ಭೂಪನು', ವಲ್ಲಭಬಾಯಿ ಪಟೇಲರ ಮಾತಿಗೂ ಬೇಂದ್ರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ದೇಶ ವಿಭಜನೆಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳ ಅಟ್ಟಹಾಸದಿಂದ ಕಲ್ಕತ್ತಾ ನವಖಾಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರಣಹೋಮ ನಡೆದಿತ್ತು. 'ಕಲ್ಕತ್ತೆಯ ರಕ್ತದ ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕೋಲೂರಿಕೊಂಡು ಜತೆಗೆ ಯಾವ ಅಂಗರಕ್ಷಕರೂ ಇಲ್ಲದೇ ಗಾಂಧಿ ಬೀದಿಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಜನರಿಗೆ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೈತ್ರಿ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಸಾರಿದರು'.[೧೦] ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯಂತೂ ಲಾಹೋರ್ ಹಾಗೂ ದೆಹಲಿಗಳ ಗಟಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶಃ ರಕ್ತ ಹರಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರ ಶಮನಕ್ಕೆ ಗಾಂಧಿ ಶಕ್ತಿ ಮೀರಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೂ ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ವಾತಾವರಣ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮತಗಳನ್ನು ಮತೀಯತೆಯಿಂದ ಶುದ್ಧೀಕರಿಸುವ ಯಜ್ಞವನ್ನೇ ಬದುಕಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಗಾಂಧಿ ಅಸಹಾಯಕರಾಗಿದ್ದರು. ತಮ್ಮ ಜೀವತಾವಧಿಯ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಗೆಲುವನ್ನು ನೀಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದುಕಿನ ಸೋಲನ್ನೆಲ್ಲ ಕೊಲೆಗೀಡಾಗುವದರ ಮೂಲಕ ಗೆಲುವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ್ದರು. ಗಾಂಧಿ ಸಾವಿನ ಸಾರ್ಥಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಹಲವಾರು ಬಾರಿ ಉದ್ಗಾರ ತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಸಾಧಿಸಿದ ಸಾವದು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವಿತೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಕರೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪಣತಿ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಉರಿಯಲು ಗಾಂಧಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೋದ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಹೊಸ ಬತ್ತಿ, ಹೊಸ ಸ್ನೇಹಗಳ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ತುಂಬುತ್ತ ಹೊತ್ತಿಸುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕೆಂಬುದು ಕವಿಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಂದೇಶ.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ' ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಕವಿತೆಗಳು ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾಗಿ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೊಂಡಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಣಿಕಿ ಹಾಕುವ ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣ, ಮುಸ್ಲಿಮರ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರ ಹಿಂದೂ ಆಕರಗಳ ಬಳಕೆಯಂಥ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ದೂರ ಸರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲಾಗದು.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಸಾವಿನ ಮೂಲಕ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರವೇಶಿಸುವದರಿಂದೋ ಏನೋ ಗಾಂಧಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. 'ಗಾಂಧಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದವರು ತಾವು' ಎಂದು ಹೆಮ್ಮೆ ಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಬೇಂದ್ರೆಯವರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವದು ಸಾಧುವೂ ಅಲ್ಲ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಕಾವ್ಯವೇ ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ತ್ರ

ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಬೇಂದ್ರೆ ನವೋದಯದ ಇಬ್ಬರು ಮಹತ್ವದ ಕವಿಗಳು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬಹಳಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ನಡೆದರೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯದ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬ ಕಡಿಮೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಇವರ ಕಾವ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪ. ಕುವೆಂಪು ಅವರದು ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಶೂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ಅವರು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಗಾಢವಾದ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನಾಗಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರದು 'ನೇರವಾಗಿ' ಬದುಕಿಗೆ ಧುಮುಕುವ ಮನೋಧರ್ಮ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಲೇ ಅದಕ್ಕೊಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಅವರು ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಚಾರವು ಸಂವೇದನೆಯಾಗುವ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನೆಯಾದರೂ, ಆಗದಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನೆ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಪಡೆದರೂ ಪಡೆಯದೇ ಹೋದರೂ ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿಗೂಢತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ವಿಧಾನಗಳು ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಬಹುಪಾಲು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಮೇಲಿನಂತೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯದ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ನಿಗೂಢವೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. 'ಸಂವೇದನೆ' 'ವಿಚಾರ'ವಾಗುವ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಧ್ವನ್ಯಾರ್ಥದಿಂದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೂ 'ವಿಚಾರ' 'ಸಂವೇದನೆ' ಆಗುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಧ್ವನ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರೇರಕವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹಿಂಸೆ ಕೊನೆಗಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಗುಂಡು ಹಾಕಿಕೊಂದಿತೋ?' ಗಾಂಧಿ ಕೊಲೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಗೋಡ್ಸೆ ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದರೆ ಅದು ಅಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆ ಎಂಬ ಧ್ವನ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಿಂಸೆ-ಅಹಿಂಸೆಯೆಂಬ ಪದಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಗೋಡ್ಸೆ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿ ಎಂಬ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಚಾರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಕಾವ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುವ ಮಾದರಿ ಇದಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯವೇ ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ತ್ರವಾಗುವ ದಾರಿ.

ಚಿಹ್ನೆಗಳ ಸಮರ್ಥ ಬಳಕೆ

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಲ್ಪವಿರಾಮ, ಪೂರ್ಣವಿರಾಮ, ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಉದ್ಗಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕವಿತೆಯ ಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಸ್ಫುರಣೆಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸಲಕರಣೆಗಳು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥ ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಬಳಸುವ ಮೂಲಕ ಕವಿತೆಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

'ಹಿಂಸೆ ಕೊನೆಗಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಗುಂಡು ಹಾಕಿ ಕೊಂದಿತೋ?'

'ತನ್ನ ಕೊಲೆಯ ಕೊನೆಗಾಣಿಸಿ ಇವಗೆ ಶರಣು ಬಂದಿತೋ?'

'ಅಯ್ಯೋ ಇವನು ಅಮರ ನಾನೆ ತಾನೆ ಸತ್ತೆ ಎಂದಿತೋ?'

ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಚಿಹ್ನೆ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಹಿಂಸೆಯು ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಗುಂಡು ಹಾಕಿಕೊಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಕೊಲೆಯನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸಿ ಸಾಮರಸ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧಿ ಅಮರನಾದ, ತಾನೇ ಸತ್ತೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ–ಎಂಬ ಹೊಸ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವೊಂದನ್ನು ಕವಿತೆ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರ ಇರುವ ಜನ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಕೊಂದವರು, ಆ ಕೊಲೆಗೆ ಹೇಸಿ ಮನುಷ್ಯರಾದವರು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿಂದೆ ಎರಡು ಬಾರಿ ಗಾಂಧಿ ಕೊಲೆಯ ಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದ ಗೋಡ್ಸೆ ಅಥವಾ ಆ ಚಿಂತನೆಯ ಜನ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದ ನಂತರವೂ 'ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ನೀಡಲಿಲ್ಲ'. "ಪಾಕಿಸ್ತಾನವನ್ನು ಗೆದ್ದು ತುಂಡಾದ ಮಾತೃಭೂಮಿಯನ್ನು ಸಿಂಧೂನದಿಯ ತೀರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಪುತ್ರಾ ನದಿಯ ಆಚೆಯ ಅರಣ್ಯದವರೆಗೆ ಹಿಂದೂಗಳ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಂದು ಒಂದು ಗೂಡಿಸಿ ಅಖಂಡ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪವಿತ್ರ ಚಿತಾಭಸ್ಮವನ್ನು ವಿಸರ್ಜನೆ ಮಾಡಬೇಕು"[೧೧] ಎಂಬುದು ನಾಥೂರಾಮ್ ಗೋಡ್ಸೆಯ ಕೊನೆಯ ಇಚ್ಛೆಯಾಗಿತ್ತಂತೆ. ಭಾರತದ ಕೆಲವು ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಡ್ಸೆ ಚಿಂತನೆಯ ಜನ ಗಾಂಧಿ ಕೊಲೆಯಾದಾಗ ಸಿಹಿ ಹಂಚಿ ಸಂಭ್ರಮಸಿದ್ದರಂತೆ.

"ಅಬ್ಬ! ಎಂದರು ಯಾರೋ, ಯಾರೊ ಅಬ್ಬರಿಸಿದರು
ಮೋರೆದಿರುವಿದರು ಕಿವಿಚಿದರು ನಕ್ಕರು ಯಾರೋ"

ಎಂದು ಬೇಂದ್ರೆ ಕೂಡ ಅದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಕೋಮುವಾದ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಯಾವ ಬಗೆಯ ಹಿಂಸೆಗೂ ಹೇಸುವದಿಲ್ಲ, ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡುವದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗುಲಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಚಿಹ್ನೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಜನಾಂಗದ ಒಳಗಿನ ದನಿ

ಬೇಂದ್ರೆಯವರನ್ನು ಕುರಿತು ಡಾ. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರು "ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಭಕ್ತ ಕವಿಗಳ ಜನಪದ ಕವಿಗಳ ಅನುಭಾವ ಕವಿಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಂದಿಗೆ. ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಜನಾಂಗದ ಒಳಗಿನವರನ್ನಾಗಿ ಜನಾಂಗದ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಮಿತ್‌ಗಳಿಗೆ ವಾರಸುದಾರರನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಾಂಗ ಭಾವಿಸುವ ಮತ್ತು ನೋಡುವ ಬಗೆಗಳಿಗೆ ಅವರು ಎಂದೂ ಹೊರತಾಗಿರಲಿಲ್ಲ"[೧೨] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯದ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಲಯಗಾರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಭಕ್ತಿ, ಜನಪದ ಹಾಗೂ ಅನುಭಾವ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗಿನ ಅವರ ಅನುಸಂಧಾನ. 'ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಭಕ್ತಿ, ಅನುಭಾವ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಪರಂಪರೆಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಪರಂಪರೆಗಳು. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗ, ಶಿಷ್ಟಧರ್ಮಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಕೆಳಜಾತಿ ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವ

ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವು. ಜನಾಂಗದ ಒಳದನಿಗೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಸ್ಪಂದಿಸಿದರು. ಇದು 'ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ' ಕವಿತೆಯು ಕೋಮುವಾದದ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರ ಒಲವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಈ ಕವಿತೆಯು,

೧) ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಅಹಿಂಸೆಯ ಕೊಲೆ ನಡೆಯಿತು

೨) ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಅಹಿಂಸೆಯ ಕೊಲೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ

೩) ಹಿಂಸೆ ತನ್ನ ಹಿಂಸೆಗೆ ತಾನೇ ಹೇಸಿತು

೪) ಹಿಂಸೆಗೆ ಯಾವ ಹಿಂಸೆಯಿಂದಲೂ ನಾಚಿಕೆ ಅವಮಾನ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ

೫) ಹಿಂಸೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ.

ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಜನಾಂಗದ ಒಳಗಿನವರಾಗಿ ಗಾಂಧಿ ಕಗ್ಗೊಲೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೂ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವದು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಕವಿಯ ಏಕೈಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇತ್ತು.

ಹಾಗೆಯೇ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಅನುಭಾವ ಮಟ್ಟುಗಳೊಂದಿಗೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು. ಶಿಷ್ಟ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರೀತಿ ಇದೆ. ಗಾಂಧಿ ಕೊಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ಅಸಂಖ್ಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಹಲವಾರು ಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಲ್ಲರು. ಸಿಟ್ಟು, ದುಃಖ, ವಿಷಾದ, ನೋವು, ಸಂಕಟ, ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೀಡಲು ಲಯಗಳ ಕಣಜವನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಗಾಂಧಿ ಕೊಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಹದಿನೆಂಟು ಪದ್ಯಗಳು ಹದಿನೆಂಟು ರೀತಿಯಲ್ಲಿವೆ. 'ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ' ಕವಿತೆಯ ಮೂಲ ಸಂವೇದನೆ ದಟ್ಟವಾದ ವಿಷಾದ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಮೂರು ಮಾತ್ರಾ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಲಯವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ 'ಉತ್ಸಾಹ'ವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ 'ಉತ್ಸಾಹಕ್ಕೆ' ಬಳಕೆಯಾದ ಲಯವನ್ನು ವಿಷಾದಮುಖಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲಯ ಮತ್ತು ಭಾವಸಂಬಂಧಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮುರಿದುಕಟ್ಟುವ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ಕತ್ತಲೆಯ ರೂಪಕ

ಸಾಮರಸ್ಯವಾದ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದಗಳನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ಕತ್ತಲೆಯ ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಕವಿತೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ರೂಪ ತಾಳಿದ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೇ ಬಿಡದೇ ಬೆಳೆಸುತ್ತ ಹೋಗುವದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ.

ಬತ್ತಿ ಸುಟ್ಟು ಹೋದರೇನು ಬೆಳಕು ನಂದಿತೆಂಬರೇ?
ಹಾಕಿ ಬತ್ತಿ ದೀಪವೆತ್ತಿ ಇರುವ ಜ್ಯೋತಿ ಕಾಂಬರೇ?
ಎಣ್ಣೆತೀರಿತೆನ್ನಬೇಡಿ ಬೇರೆ ನೇಹ ತುಂಬರೆ
ಬೇರೆ ನೇಹ ತುಂಬರೆ?

ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಾವುಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಬೆಳಕಿನ ತತ್ವ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಜೀವಂತ ಉಳಿಯಲಾರದು. ಅದನ್ನು ಉಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆ ಬತ್ತಿ ಹಾಕಿ ಬತ್ತಿ ಹೊತ್ತಿಸುವವರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಪ್ರಣತಿಯ ರೂಪಕ ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಬೇರೆ ನೇಹ ತುಂಬರೇ?' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಚಿಹ್ನೆಯು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗದಿರುವ ಭಾರತದ ವಾಸ್ತವದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿಜವಾದ ಶಕ್ತಿ.

೩. ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ನೆಲೆ

ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಮತೀಯ ಹಿಂಸಾಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಭಾರತ ಒಳಗಾಯಿತು. ಗಡಿರೇಖೆಯಿಂದ ಭೌಗೋಲಿಕವಾಗಿ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತ ಒಂದಿಷ್ಟು ಸಹನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರದೊಂದಿಗೆ ವಿಲೀನವಾಗಲು ಸಿದ್ಧವಿಲ್ಲದ ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಸಂಸ್ಥಾನದ ನಿಜಾಮಶಾಹಿಯು ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ತನ್ನ ಆಡಳಿತ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಅಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಂತ್ರಿಮಂಡಳದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ದೂರೀಕರಿಸುವುದು ಮೊದಲಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ನಿಜಾಮನ ಮತೀಯವಾದ ಗೋಚರಿಸಿತ್ತು. ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರಲಾಲಸೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ, ಮುಸ್ಲಿಮ್ ರಾಜ್ಯ ಕಟ್ಟುವ ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಜಾರಿಗೆ ತಂದ ಆಸ್ತಿ ಮಾರಾಟ ಕಾಯಿದೆಯೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಬೇಧನೀತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದಂತಾಗಿತ್ತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟ, ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೇರ್ಪಡೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ತಡೆಯಲು ೧೯೨೨ ರಲ್ಲಿ 'ಗಸ್ತಿನಂಬರ್ ೫೩' ಎಂಬ ೫೩ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲಾಯಿತು. ಇಂತಹ ನೀತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ೧೯೨೩ ರಲ್ಲಿ ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಷತ್ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಸ್ವದೇಶಿ ಲೀಗ್, ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಪೀಪಲ್ಸ್ ಕನ್‌ವೆನ್‌ಷನ್‌ಗಳಂಥ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ವಿಭಜಿತ ನೀತಿಯ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಅಧಿಕಾರ ಹಸ್ತಾಂತರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಸಂಸ್ಥಾನಗಳು ಕೇಂದ್ರಾಡಳಿತದಲ್ಲಿ ವಿಲೀನಗೊಳ್ಳಬಹುದು ಅಥವಾ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುಬಹುದು"[೧೩] ಎಂದು ಆದೇಶಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾದ ನಿಜಾಮನು "ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಸಂಸ್ಥಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರಿಯುವುದು. ಪ್ರಜೆಗಳು ಸಂಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದಿರಬೇಕು"[೧೪] ಎಂದು ಜೂನ್ ೨೬, ೧೯೪೭ ರಂದು ಆಜ್ಞೆ ಹೊರಡಿಸಿದನು. ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ದಮನಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಎದುರಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಧಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಸಿಂ ರಜ್ವಿ ಎಂಬ ಮತೀಯವಾದಿಯ ಮುಖಂಡತ್ವದಲ್ಲಿ 'ಇತ್ತೆಹಾದುಲ್ ಮುಸಲ್ಮಿನ್' ಎಂಬ ಸಂಘಟನೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಸಂಸ್ಥಾನದ ಆಡಳಿತದ ಬೆಂಬಲ ಪಡೆದ ಈ ರಜಾಕಾರರು 'ಜನರನ್ನು ಭಯಗೊಳಿಸಿ ಆಳುವ' ತಂತ್ರಕ್ಕಾಗಿ ಅಮಾನುಷವಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿದರು. ಈ ಸೀಮೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಜಾಕಾರರ ಹಾವಳಿಯ ನೆನಪುಗಳಿಂದ ಒದ್ದೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಕರ್ನಾಟಕ ಕಂಡ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ಕ್ರೂರ ಅಧ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ.

ನಿಜಾಮ ೧೯೪೮ ರ ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ ೧೭ ರಂದು ಶರಣಾಗತನಾಗಿ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಕೆಳಗಿಳಿದ. ಭಾರತೀಯ ಮಿಲಿಟರಿ, ಸಂಸ್ಥಾನದ ವಿಲೀನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಈ ಸಂಧಿಕಾಲದಲ್ಲಿ

ಪ್ರತೀಕಾರವಾಗಿ ನಡೆದ ಹಿಂಸೆಯೂ ಸಣ್ಣದಲ್ಲ. ಕೇಂದ್ರಸರ್ಕಾರದಿಂದ ನೇಮಕಗೊಂಡಿದ್ದ ಸುಂದರಲಾಲ್ ನೇತೃತ್ವದ ಆಯೋಗ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ವರದಿಯನ್ನು ಸರ್ದಾರ್ ವಲ್ಲಭಭಾಯಿ ಪಟೇಲರು ಬಹಿರಂಗ ಮಾಡಲು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಆ ವರದಿಯ ಕೆಲವು ಚಿಕ್ಕ ಅಂಶಗಳು ಹೀಗಿವೆ – "ಪೋಲಿಸ್ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ೨೭ ರಿಂದ ೪೦ ಸಾವಿರ ಮಂದಿ ಮೃತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಲಾತೂರ್‌ನಲ್ಲಿ ೨೦ ದಿನ ನಡೆದ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ೧೦ ಸಾವಿರದಷ್ಟಿದ್ದ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ೩ ಸಾವಿರಕ್ಕಿಳಿಯಿತು. ರಜಾಕಾರರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯರು ಕಡಿಮೆ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿದ್ದರು. ಮಿಲಿಟರಿ ದಂಗೆಯ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಸೊಲ್ಲಾಪುರ ಮತ್ತು ಇತರ ನಗರಗಳಿಂದ ಶಸ್ತ್ರಸಜ್ಜಿತ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಪಾಲ್ಗೊಂಡಿವೆ. ಅನೇಕ ಕಡೆ ಹಿಂದೂಗಳು ತಮ್ಮ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ."[೧೫] ಹೀಗೆ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ಭಯಾನಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಗತಿಸಿ ಹೋದವು.

ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರವು–ಧರ್ಮಾಧಾರಿತವಾಗಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳುವಾಗ, ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಗಡಿಯೊಳಗಿನ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಭೂತವಾದೀ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಮತಾಂಧವಾಗಿ ಬರ್ಬರ ಹಿಂಸೆಗಿಳಿಯುವ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದೀ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಪಂಡಿತ ನಲವಡಿ ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ 'ರಜಾಕಾರ ಲಾವಣಿ'ಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪಂಡಿತ ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ "ರಜಾಕಾರರ ಲಾವಣಿ"

ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರದೇಶ ಕೋಮು ಸಂಘರ್ಷದ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲುರಿಯಿತು. ಸಾಮರಸ್ಯದ ಬದುಕಿಗೆ ಅದನ್ನೇ ಗೊಬ್ಬರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ಭಾಗದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಈ ಎರಡೂ ಮಗ್ಗಲುಗಳ ಕಥನಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು 'ಕರ್ನಾಟಕ ಕವಿಚಂದ್ರ' ಎಂದು ಬಿರುದು ಪಡೆದಿರುವ ಪಂಡಿತ ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿ ಅಮರಾರ್ಯ ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ರಚಿಸಿದ್ದ ಒಂದು ಲಾವಣಿಯನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಸಹಪಠ್ಯವಾಗಿ ಚೆನ್ನನಗೌಡ ಮಾಸ್ತರರು ಬರೆದ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಲಾವಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಅಲಾವಿ ಹಾಡುಗಳು ತಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಕಥನಿಸಿದ ವಿಧಾನ ಶಿಷ್ಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ನಿರೂಪಣೆಗಿಂತಲೂ ಹಸಿ ವಾಸ್ತವಗಳ ದಾಖಲೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಲಾವಣಿ ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರವೇ ಹಾಡಿನಮಟ್ಟಾಗಿರುವದರಿಂದ 'ಸ್ಟೇಜ್ ಪ್ಲೇ'ದ ಶಕ್ತಿ ಇದಕ್ಕಿರುತ್ತದೆ. ಲಾವಣಿ ಹಾಡುಗಾರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬಿತ್ತರಿಸುವ, ತಿಳಿಸುವ, ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳುವ, ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಅವಕಾಶ ಪಡೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಮತೀಯವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವ

ಆಳುವವರ್ಗದ ಇದಿರಿನ ಜನಕ್ರಾಂತಿಯ ಗೆಲುವಿನ ಕಥೆಯಾಗಿ ಲಾವಣಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ.

ಕೇಳಿರಿದೋ ಈ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಕಥೆಯಾ ಹೈದ್ರಾಬಾದಿನ ಶರಣಾಗತಿಯಾ
ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಕರೆ ಕಣ್ಣೀರಿನ ಮೊರೆ ಕಾಸೀಮರಜವೀ ನರಹತಿಯಾ

ಪಲ್ಲವಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಥನದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು, ಪರಿಸರವನ್ನು, ಕಾಲವನ್ನು ಕಾಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಳುವವರ್ಗದ ಅಧಿಕಾರಲೋಲುಪತೆ ಎಂತಹ ಕನಿಷ್ಟ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸಬಲ್ಲದೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಿಜಾಮನ ಆಳ್ವಿಕೆಯೊಂದು ನಿದರ್ಶನ. ನಿಜಾಮನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳಾದ ಅಧಿಕಾರ ಮೋಹ ಮತ್ತು ಮತೀಯವಾದಗಳು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದವೆಂಬುದನ್ನು ಲಾವಣಿಯು ಖಚಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಶೀರ್ಷಿಕೆಯು "ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ರಜಾಕಾರ ಲಾವಣಿ" ಎಂದು ಇದ್ದರೂ ರಜಾಕಾರರ ಬೆನ್ನಿಗೆ ನಿಂತ ನಿಜಾಮನ ದುರಾಡಳಿತವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕಾಸೀಂ ರಜ್ವಿಯ ಸ್ನೇಹ ಮತ್ತು ದಂಗೆಯ ಪ್ರೇರಣೆ ಒಂದು ಅನಾಹುತವಾದರೆ; ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಪಾಕಿಸ್ತಾನದತ್ತ ಒಲುವು, ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು ಇಂತಹ ಅವೈಚಾರಿಕತೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಸಂಸ್ಥಾನದೊಳಗಿನ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಬೇಕಿರಲಿಲ್ಲ. "ಸಜಾತೀಯತೆಯು ನಷ್ಟವಾಗಲೆಂದರು ನಾಡಿನ ಸರ್ವಪ್ರಜರು" – ಆದರೆ ಪ್ರಜೆಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಕೇಳುವುದೇ? ಮತೀಯವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತಾನೇ ಬೆಳೆಸಿದ ವಿಷಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ನಿಜಾಮ ಸರಕಾರ ಮೂಲೀ ಹೊಕ್ಕು ಮುಂದಕೆ ಬಂತೋ
ರಜವೀ ಸರಕಾರ ಹೋ ಜೀ

ಧೂಮಕೇತುವೆಂಬ ದುಷ್ಟಗ್ರಹದಂತೆ ಸಂಘಟನೆ ಹುಟ್ಟಿತು. ದುರಂತ ಎಂದರೆ "ಸರಕಾರದವರೇ ಕುಂತು ಇಂಥಾ ಆಟ ನಡೆಸಿದ್ದು." ಈ ಹಿಂಸೆಯು ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ತಡೆಯುವ, ಸೋದರತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ತಪ್ಪಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಲಾವಣಿಯು 'ಇಂರೋಜ್' ಎಂಬ ಉರ್ದು ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕರಾಗಿದ್ದ ಶೋಯೆಬುಲ್ಲಾಖಾನ್ ಅವರನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ದೋಷಗಳು ತೆಲಂಗಾಣದ ಸಮತಾವಾದಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದು ನಿಜಾಮ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ್ದರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ರಜಾಕಾರರಿಂದ ಶೋಯೆಬುಲ್ಲಾಖಾನರ ಹತ್ಯೆಯಾಯಿತು.

ಮತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಪ್ರೇರಿತ ಹಿಂಸೆಗೆ ಜನರು ಒಳಗಾದಾಗ ಉಂಟಾದ ಉತ್ಪಾತಗಳನ್ನು ತಲ್ಲಣದ ಕಥನವನ್ನು ಈ ಲಾವಣಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಪ್ರೇರಿತ ಹಿಂಸೆಯ 'ಏಕಮಾದರಿ' ಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಾವಿರಾರು ಜನ ನಿರಪರಾಧಿಗಳ ಸುಡಿಸಿದ ಸಜೀವ ಚಿತ್ರಗಳು, ಗಂಡರ ಕಂಬಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ ಹೆಂಡಿರನ್ನು ಕೆಡಿಸಿದ ಪಾಪದ ಕೃತ್ಯಗಳು, ಸಣ್ಣಕೂಸುಗಳ ಚೆಂಡಾಡಿ ತೂರಾಡಿದ ರಾಕ್ಷಸ ನೃತ್ಯಗಳು ಇಂತಹ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಿಂಸೆಯ ಭೀಕರ ಮಾದರಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರ ಲಾಭಕ್ಕೆ ರಜಾಕಾರರಂತಹ ಮತೀಯ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ಕೋಮುವಾದದ ಪರಿಣಾಮದ ಘೋರತೆಯನ್ನು ಕಾಣಲು ರಜಾಕಾರರ ಕುರಿತ ಲಾವಣಿ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಸೌಹಾರ್ದತೆಗೆ ಸಲಾಂ

ಈ ಲಾವಣಿಯು ಕೆಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸ್ಮರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ನೆನಪನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧೀವಾದದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿ ಜನಪರವಾಗಿ ದುಡಿದ ಸ್ವಾಮಿ ರಮಾನಂದರು, ಕೆ.ಎಂ.ಮುನಶಿ, ಕೆ.ಎಸ್.ಪಾಟೀಲರು ಹೀಗೆ. "ಉರಿಯ ಹಚ್ಚಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಉರಿದ ಕಿಚ್ಚ ನೀ ನೋಡುವೆಯಾ" ಎಂಬುದು ನಿಜಾಮ ಸರಕಾರವನ್ನು ಕಮಿಟಿಯು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿದೆ. ಸ್ಟೇಟ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಾಯಕರು ನಿಜಾಮ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಮನವಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಲಾವಣಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. –

ನಮ್‌ಜಾತಿ ನಿಮ್‌ಜಾತಿ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯ ವಿಚಾರಿಸಿ ನೋಡಿ
ಒಂದೇ ಐತಿ ಮಾನವ ನೀತಿ
ಹಿಂದೂ ಇರಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮಿರಲಿ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ
ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನ ಹಕ್ಕೈತಿ.

ರಜಾಕಾರರ ಸಮಸ್ಯೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಬೆಳೆದದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯಬಲ್ಲ ವಿವೇಕವನ್ನು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮುದಾಯಗಳು ತೋರಿವೆ. ಈ ಭಾಗದ ಗದ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅಪ್ಪಟ ಮಾನವೀಯ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿರುವ ಮತೀಯದ್ವೇಷ, ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಘಟಿತವಾದ ಗುಂಪಿಗಿರುವ ಮತೀಯ ದ್ವೇಷ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಮಿಲಿಟರಿ ವಿಜಯ ಅಥವಾ ಹಿಂಸೆಯ ಉತ್ತರಕಾಂಡ

ಬಹಳಷ್ಟು ಲಾವಣಿಗಳು 'ನಮ್ಮ ಮಿಲ್ಟ್ರೀ ನಮ್ಮ ಮಿಲ್ಟ್ರೀ' ಎಂದು ಮಿಲಿಟರಿಯ ಶೌರ್ಯವನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತವೆ. ರಜಾಕಾರರಿಂದ ಪಾರುಗಾಣಿಸಿದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮಿಲಿಟರಿಯನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲಾವಣಿಯು ರಜಾಕಾರರ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಪಾರಾದ ಹುರುಪಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಿಲಿಟರಿ ವಿಜಯದ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರತೀಕಾರವಾಗಿ ನಡೆದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಇದು ದಾಖಲಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಚೆನ್ನನಗೌಡ ಮಾಸ್ತರರ 'ಭಾರತಮಾತೆಗೆ ಶರಣು' ಎಂಬ ಲಾವಣಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಏಕಪಕ್ಷೀಯವಾಗಿಯೇ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. 'ಇತ್ತ ಕೇಳ್ರಿ ದೇಶದೊಳಗಿನ ಮುಸ್ಲಿಂ ಠೇಂಕಾರಾ' ಎಂದೇ ವಿಷಯದ ಆರಂಭವಿದೆ.

............ಅವರಿಗೂ ನಮ್ಹಾಂಗ
ಇದ್ದವು ನೋಡ್ರಿ ಹೆಂಡ್ರೂ ಮಕ್ಳೂ ಮನೀಮಾರು ಮೆಚ್ಚಿನ ದನಕರಾ
ಗಿಳಿಸಂಗಾ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಕಾಗೀಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿದಂತೆ
ನೆರೆಮನಿಯವರ್ಗ ಸಹಿತ ಹೇಳ್ದೆ ಹೊರಟುಬಿಟ್ರೂ ಪಠಾಣ್ರಹಿಂದೆ–

–ಎಂದು ಊರುಬಿಟ್ಟು ಹೋದವರ ಬಗ್ಗೆ ಮರುಕವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಡೀ ಲಾವಣಿ ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ, ಕಲ್ಪಿತಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮುಸಲ್ಮಾನರನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನವರು ಬರೆದು ಹಾಡಲು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ – ಎಂದೂ ಒಂದು ಲಾವಣಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕಾರಣಗಳಿಗೇನೋ ಉತ್ತರಕಾಂಡದ ಹಿಂಸೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮೌನವೇ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿದೆ.

ಈ ಇಬ್ಬಂದಿ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜಕ್ಕೂ, ನಲುಗಿ ಹೋದವರು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು. ರಜಾಕಾರರ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯರ ಅನುಮಾನಗಳಿಗೆ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಬಡವರು ನೊಂದರು. "ಜನರು ರಜಾಕಾರರಿಂದ ಅತ್ಯಾಚಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಗೋಳಿಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಊರಿನ ಸಮಯಸಾಧಕರಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೀಡಾದರು. ಗೌಡ, ಶ್ಯಾನುಭೋಗ, ಕುಲಕರ್ಣಿ, ಪಟೇಲ ಇವರು ಶ್ರೀಮಂತರೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಯಾರು ದಾಳಿ ಮಾಡಿದರೂ ಪ್ರತಿಭಟಿಸದೇ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ರಜಾಕಾರರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿದ ಕೀರ್ತಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನೂ ಮತ್ತೇ ಈ ಜನರೇ ಪಡೆದರು."[೧೬]

ಪ್ರಸ್ತುತ ಲಾವಣಿಯಲ್ಲಿ ರಜಾಕಾರರನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಮರಾಗಿಯೂ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೊಳಗಾದವರನ್ನು ಹಿಂದೂಗಳಾಗಿಯೂ ಕಾಣುವ ಅವಸರದ ವಾಲುವಿಕೆ ಇದೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ, ವಿಜಯವನ್ನು ಸಂಭ್ರಮಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿಯೇ ಹಿಂದುತ್ವವಾದದ ಕಡೆ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ. "ಆರತಿಗೈಯಲಿ ಭಾರತಮಾತೆಗೆ ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಹಿಂದೂಭಗಿನಿ" ಎಂದು ಲಾವಣಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜಾಮ ಸರ್ಕಾರ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಮ್ ನಾಡಾಗಿ ಭ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ತಪ್ಪನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ಅವಸರದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿನ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಂಡು, ಆ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ವ್ಯವಹರಿಸಿಬಿಡುವ ಅಪಾಯವಿದು.

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಕರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕಥನಗಳು ತಮ್ಮ ಓದಿನ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳ 'ಸರಿ ಓದಿನ', 'ವಿಸ್ತಾರ ಓದಿನ' ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸಬೇಕಿದೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಲಾವಣಿಯ ಓದಿನಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಓದು ಕೂಡ ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗುವ ರೀತಿಯಿದು.

೪. ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದಿ ನೆಲೆ

ಕನ್ನಡದ ಬಹುಪಾಲು ಲೇಖಕರು ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಅದನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಕುರಿತು ಮೌನವಹಿಸಿದವರಿದ್ದಾರೆ. ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸದೇ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಚುನಾವಣಾ ಪ್ರಚಾರದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಬರೆದುಕೊಟ್ಟವರಿದ್ದಾರೆ. ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯ ಸಂಶೋಧಕರು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಎಂ. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರಂಥ ಏಕೈಕ ಕವಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಬೆಂಬಲಿಸಿ ಬರೆದಂತಿದೆ. ೧೯೨೫ರಿಂದ ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ಸ್ಥಾಪನೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇಂದಿನ ತನಕ ಭಾರತದ ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಕೆಲವು ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಮುಸ್ಲಿಮರು, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರಂಥ ಭಿನ್ನ ಧರ್ಮೀಯರನ್ನು ಕಲ್ಪಿತ ಶತ್ರುಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವರನ್ನು ದೇಶ ಬಿಟ್ಟು ಓಡಿಸಿ ಹಿಂದೂಗಳು ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಾರತವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತವೆ, ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತವೆ. ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ವಿರೋಧಿಗಳಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅದು ಕೇವಲ ಒಂದು ತಂತ್ರವಾಗಿ ಆಳದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಕೆಳವರ್ಗಗಳು, ದಲಿತರು ಹಾಗೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಬಲೀಕರಣ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯ ವಿರೋಧಿಗಳೂ ಆಗಿವೆ.

ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವರ್ಗದ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿ ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಭಾರತದ ಕೆಳವರ್ಗದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯ ತಿರುಳು.

ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆಗೂ ಕೋಮುವಾದಿ ನೆಲೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದ ಹೋರಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭರದಲ್ಲಿ ಅಂದಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಚರಿತ್ರೆಯ ಓದು, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಾದಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಕಥನ, ಗಾಂಧಿ ನೇತೃತ್ವದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿಯೇ ಸುಳಿದ ಕೆಲವು ಮತೀಯ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಗಳ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿತ್ತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆ ಸಾಮರಸ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ ಮಹತ್ವದ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಸಣ್ಣತೊರೆಯಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದಿ ನೆಲೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳು ರೂಪಿಸಿದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ನೆಲೆಯ ಕವಿತೆ ಬರೆದ ಮೇಲೂ ಕುವೆಂಪು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯರಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದಿ ನೆಲೆಗೆ ತಲುಪಿದ ಅಡಿಗರಿಗೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಎಂ. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರ 'ಮತ್ತೆ ಮೊಳಗಲಿ ಪಾಂಚಜನ್ಯ'

ಎಂ.ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರ 'ಮತ್ತೆ ಮೊಳಗಲಿ ಪಾಂಚಜನ್ಯ' ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಉಗ್ರ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ಹಾಗೂ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯ ವಿಧಾನಗಳೊಂದಿಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕವಿತೆಯಾಗಿದೆ. ಸಾವರ್ಕರ್ ಗೋಳ್ವಾಳ್ಕರ್‌ರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಲಾಲ್‌ಕೃಷ್ಣ ಅದ್ವಾನಿ, ಅಟಲ್ ಬಿಹಾರಿ ವಾಜಪೇಯಿಗಳವರೆಗೆ ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳ ವಕ್ತಾರರು ರೂಪಿಸಿದ, ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನೂ ರಾಜಕೀಯ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಗಳನ್ನೂ ಕಾವ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ತಂದು ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಲೋಕಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವಾಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಬಾಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿದ್ದ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು (ಆಳದಲ್ಲಿ ಸಹಮತವಿದ್ದವರೂ) ಮುಜುಗರ ಹಾಗೂ ಅಪಮಾನದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದ್ದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವನ್ನು ಅಡಿಗರು ಕಾವ್ಯದಂಥ ಜೀವನ್ಮುಖಿ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದರು. ಇದು ಅಡಿಗರಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಲಂಕದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ನಂತರ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣ ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದ ಮೇಲೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಹೆಸರುಗಳು ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದೊಂದಿಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರಂಥ ಮಹತ್ವದ ಕವಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ನಿಲುವು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವದ ರಕ್ತದಾನ ಮಾಡುವ ಹಾಗೂ ಮಣ್ಣಿನ ವಾಸನೆಯನ್ನು ತುಂಬುವ ಘೋಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಕವಿ ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಮಲಿನ ರಕ್ತವನ್ನು ದಾನಮಾಡಿದರು. ಮತಾಂಧತೆಯ ದುರ್ವಾಸನೆಯನ್ನು ತುಂಬಿದರು. ಅಡಿಗರ ಈ ಚಲನೆ ಕನ್ನಡದ

ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಬೆಚ್ಚಿಬೀಳಿಸಿದೆ. ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಆಶಯದ ಬೇರುಗಳನ್ನೇ ಅಲುಗಾಡಿಸಿದೆ. ಜಿ.ರಾಜಶೇಖರ ಅವರು 'ಸುವರ್ಣಪುತ್ಥಳಿ' ಗೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯುತ್ತ 'ಇಂಥ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಅಡಿಗರು ಬರೆದರೇ?' ಎಂದು ಸಂಕಟದಿಂದ ಉದ್ಗರಿಸಿದ್ದು ಅಡಿಗರ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ರಾಜಕೀಯ ತಿರುವಿಗೆ ನೀಡಿದ ನೈತಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ.

ಮುಸ್ಲಿಮರ ರಾಕ್ಷಸೀಕರಣ

ಅಡಿಗರ ಶ್ರೇಷ್ಠಕವಿತೆಗಳು ಸದಾ ದ್ವಂದ್ವಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ, ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಮಾನವ–ದಾನವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಎದುರುಬದುರಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಡಿಗರು 'ಮತ್ತೆ ಮೊಳಗಲಿ ಪಾಂಚಜನ್ಯ' ಮತ್ತು ಈ ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಸಂವೇದನಾಕ್ರಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು, ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮುದಾಯ ಹಾಗೂ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು, ದೇವರು–ದಾನವ, ಪಾಂಡವ–ಕೌರವ, ಮನುಷ್ಯ–ರಾಕ್ಷಸ, ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ–ಸಹಿಷ್ಣು, ಸದ್ಗುಣ–ದುರ್ಗುಣ, ಹಿಂಸ್ರಕ–ಅಹಿಂಸ್ರಕ ಮುಂತಾದ ಕಪ್ಪು ಬಿಳುಪು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ದೈವತ್ವದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ, ನೈತಿಕತೆಯ ಹಾಗೂ ಶೋಷಿತ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದರೆ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ರಾಕ್ಷಸೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯವನ್ನು 'ದುರ್ಮತದ ಮತಾಂಧತೆಯ ಮರುಳು ದಿನ್ನೆ', 'ಚಾಕು, ಚೈನು, ಕೈಬಾಂಬುಗಳ ನಡುಗಡ್ಡೆ', 'ಜಿಗಣೆ, ಚೇಳು, ಘಟಸರ್ಪ, ಪಿಶಾಚಿ, ನಿಶಾಚರ, ರಾಕ್ಷಸಕುಲ' ಮುಂತಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೂಗಳು ಪರಮ ಸಹಿಷ್ಣುಗಳು, ಭ್ರಾತೃತ್ವ ಬಂಧುತ್ವದ ಹರಿಕಾರರೂ, ಜಾತಿಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹೋಳಾಗಿ ಹಿಂಸೆಗೆ ಗುರಿಯಾದ ಪಾಪದ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಎಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಚಿತ್ರೀಕರಣದ ಉದ್ದೇಶವೇ ಎರಡು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಸರ್ವನಾಶವಾಗಲು ಅರ್ಹರನ್ನಾಗಿಸುವದು ಹಾಗೂ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ದ್ವೇಷಿಸಲು, ಹಿಂಸಿಸಲು, ಸರ್ವನಾಶಮಾಡಲು ನೈತಿಕ ಹಕ್ಕನ್ನು ನೀಡುವದು. ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳಿಂದ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳ ಜನಸಮುದಾಯ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಅಸಮಾಧಾನಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಬದುಕನ್ನು ಹಾಗೂ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸರ್ವನಾಶಮಾಡುವದರ ಮೂಲಕವೇ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆಯುವ ಹಿಂದುತ್ವದ ಪ್ರಮುಖ ಅಜೆಂಡಾಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಣೆ ಹಾಕಲಾಗಿದೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕರೆ

ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅಮಾನುಷವೂ ಬರ್ಬರವೂ ಆದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ರಾಕ್ಷಸರ ಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ದೇವಕುಲವನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಮತ್ತು ಮೂಲೋತ್ಪಾಟನೆ ಮಾಡಲು ಅಥವಾ ದೇಶ ಬಿಟ್ಟು ತೊಲಗಿಸಲು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಹಿಂಸಾಕೃತ್ಯಗಳಿಗೂ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ, ಪ್ರತಿ ಹಿಂಸೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಪರಮಸಹಿಷ್ಣುಗಳಾದ ಹಿಂದೂಗಳ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದಿಗೂ ಆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಅಹಿಂಸೆ'

ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಡಿತನವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಒಂದು ಹೆಣಕ್ಕೆ ನೂರು ಹೆಣ ಕೆಡವುವುದೇ' ಆತ್ಯಂತಿಕ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಕವಿತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದೂ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಕನಸು

ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಕೊಂದು ಇಲ್ಲವೇ ಓಡಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅವರ ವಾಸಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಕೋಟೆ ಶಿಲ್ಪಗಳನ್ನು ನುಚ್ಚುನೂರು ಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳು ಹಿಂದುತ್ವದ ಸಂಕೇತಗಳು ಅವತರಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಕವಿತೆಯ ಆಶಯ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಹೊಂದಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಯಂಕರ ಉತ್ಸಾಹ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮಡುಗಟ್ಟಿದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ವೈಭವ ಪೂರ್ಣವಾದ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಆದ ಹಿಂದೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಕನಸನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತದೆ. ಮುಸ್ಲಿಮರು, ಅವರ ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆಸ್ತಿ–ಪಾಸ್ತಿಗಳ ಗೋರಿಯ ಮೇಲೆ ಭವ್ಯ ಹಿಂದೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯ ಕನಸಿನೊಂದಿಗೆ ಕವಿತೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು 'ಮಹಾನಾರಾಯಣೀ ಸೇನೆ' ಎಂದು ಕರೆದು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಮಾನವೀಯ ಮನಸ್ಸು ಭಯಂಕರ ತಲ್ಲಣವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಂಥ ಹಿಂಸಾರತಿಯ ಕಾವ್ಯವಿದು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹಿಂಸಾರತಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಸುವ ಕವಿತೆ ಇದು.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭ

ಅಡಿಗರ ಈ ಕವಿತೆ ೧೯೮೭ರ 'ಚಿಂತಾಮಣಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಮುಖ' ಎಂಬ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ೮೦ರ ದಶಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳು ತಮ್ಮ ಬಲವನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲ; ೯೦ರ ದಶಕದ ಮುಕ್ತಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದೀ ರಾಜಕಾರಣದ ಮತೀಯತೆಗಳು ರೂಪು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಒಪ್ಪಂದ ಹಾಗೂ ಅಢ್ವಾನಿಯವರ ರಥಯಾತ್ರೆ ಮತ್ತು ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿ ನಾಶದ ನೀಲನಕ್ಷೆಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸನ್ನಿವೇಶ. ೯೦ರ ದಶಕದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದಿ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಸ್ಫೋಟಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸ್ಫೋಟಕಗಳನ್ನು ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲ. ಅಡಿಗರ ಈ ಕವಿತೆ ಕೂಡ ಒಂದು ಸ್ಫೋಟಕವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಅಡಿಗರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದದ ಉಗ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿರುವದನ್ನು ಈ ಕವಿತೆ ಶೇಕಡಾ ನೂರರಷ್ಟು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಭೈರಪ್ಪನವರು ೨೦೦೦ದ ದಶಕದಲ್ಲಿ 'ಆವರಣ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಸಕಲ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಈ ಕವಿತೆ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಅಡಿಗರ ಸಹಜ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ, 'ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಓದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಎಲ್ಲ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲದ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ರಚನೆಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಡಿಗರು ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಮ್ಮ ನರನಾಡಿಗಳಲ್ಲೂ ಆವಾಹಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕವಿತೆಯ ಆವೇಶವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ

ಭೈರಪ್ಪನವರ ಆವರಣಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರತಿರೋಧವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಅದು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಕೋಮುವಾದೀಕರಣಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೊಂಡಿರುವದು 'ದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯ ಬರ್ಬರ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವು' ಎಂಬ ಪ್ರತಿ ಚಿಂತನೆಯೂ ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆಯಿತು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟೊಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಅಡಿಗರ ಕವಿತೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಯಾಕೆ 'ಮೌನ'ದ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿದೆ? ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಭಟ್ಟರು ಹಾಗೂ ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಮುನ್ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮೌನವಹಿಸುತ್ತಾರೆ? ಜಿ.ರಾಜಶೇಖರ ಕೂಡ 'ಸುವರ್ಣಪುತ್ಥಳಿ'ಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರ ಈ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿಯೂ ಯಾಕೆ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ? ಆ ಕಾಲದ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಇದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಕಾಡಲಿಲ್ಲವೇಕೆ? ಈ ಮೌನ ಕೂಡ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಡಿಗರ ಕವಿವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಕೊನೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ತಲುಪಿದ ಈ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಮರುಕವೂ ಅವರ ಬಗೆಗಿನ ಗೌರವವೂ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. 'ಕೋಮುವಾದ' ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಬಂದಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಬಂಡಾಯ ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಗಳು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯತೆ ಆರಂಭವಾಗಿರಬಹುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ರೂಪತಾಳತೊಡಗಿದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆ'ಯ ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆ ಕೂಡ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿರಬಹುದು. 'ಕಾವ್ಯ'ಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸೀಮಿತ ವರ್ಗದ ಓದುಗರ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಇದನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಭೈರಪ್ಪನವರ 'ಕಾದಂಬರಿ' ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿದ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಅಡಿಗರ ಕವಿತೆಯ ಪ್ರಭಾವ ತೀರ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದ್ದು. ಮುಸಲ್ಮಾನ ಸಮುದಾಯದ ಅಶಿಕ್ಷಿತತೆ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯ ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿವರ್ಗದ 'ಮೌನ' ಕೂಡ ಇದನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನಾಗಿಸದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಓದಿದ್ದರೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರೋ ಏನೋ. ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆಯಾದಾಗ ಅಂಧವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವ ಈ ಶಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ನಾಶ ಮಾಡಲು ಹವಣಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾದದ್ದು, ಅವರ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಧರ್ಮಕಾರಣ' 'ಮಹಾಚೈತ್ರ'ದಂಥ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟುಗೋಲು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋರಾಡಿದ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಮುಟ್ಟುಗೋಲಿಗೆ' ಯೋಗ್ಯವಾದ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಉದಾರವಾದ ಬೆಂಬಲ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಸಂಕಟವನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಕಾರಣವಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಂದಿಗೂ ಈ ಕವಿತೆಯ ಆಶಯದ ವಿರುದ್ಧ ನ್ಯಾಯಾಲಯದ ಮೆಟ್ಟಿಲೇರಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾರ್ಗಕವಿಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿರುವ ಅಡಿಗರಂಥ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಲೇಖಕ ಯಾಕೆ ಇಂಥ ಕೊಲೆಗಡುಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆಂಬುದು

ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹಲವು ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಭೈರಪ್ಪನವರಂತೆ ಅಡಿಗರಿಗೂ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ' ಆಳದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿತ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಆ ಅಂತಃಸತ್ವ ಸಮಯ ಬಂದಾಗ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ೧೯೭೧ರಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ವಿರೋಧಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಭರದಲ್ಲಿ ಜನಸಂಘದಿಂದ ಲೋಕಸಭೆಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದೊಂದಿಗಿನ ಒಡನಾಟ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಲಂಕೇಶ್ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ "ಪ್ರತಿ ತಿಂಗಳೂ ಅಡಿಗರಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಕಟದ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಶವ ಕೃಪಾದಿಂದ ಸಂದಾಯವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಹಾಯ"[೧೭] ಕೂಡ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕೃತಜ್ಞತಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆಸಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಂಥ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಒತ್ತಡವೂ ಬಂದಿರಬಹುದು. ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ ಶೂದ್ರ, ದಲಿತ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ವರ್ಗಗಳ ಸಬಲೀಕರಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಆತಂಕ ಕ್ಷೋಭೆಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರಶಕ್ತಿಗಳು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಪ್ರಬಲವಾದವು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪಕ್ಷಗಳು ಸಮಾಜವಾದಿ ಹೋರಾಟಗಳು ಶೂದ್ರಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದವು. ಮೀಸಲಾತಿಯ ಮೂಲಕ ದಲಿತ ಮತ್ತು ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಹಕ್ಕನ್ನು ಉದ್ಯೋಗದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪಡೆದು ಸಬಲೀಕರಣಗೊಂಡವು. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯ ಕೂಡ ಮುಮ್ಮುಖವಾಗಿ ಚಲಿಸತೊಡಗಿತು. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದ ಉದ್ಯೋಗಾವಕಾಶ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅವಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ಅವರೆಲ್ಲ ಪಾಲು ಬೇಡತೊಡಗಿದರು. ಆಗ ಭಾರತದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗ ಆತಂಕಕ್ಕೊಳಗಾಯಿತು. ವೀಣಾಶಾಂತೇಶ್ವರ ಅವರ ಕಥೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಆ ಕ್ಷೋಭೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಡಿಗರು ಆ ಕ್ಷೋಭೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಹಿಂದುತ್ವದ ಚಿಂತನೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. "ಹಿಂದುತ್ವವು ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಹಿಂದೂಗಳ ಹಿತಕಾಯುವ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಜತನವಾಗಿಡುವದು ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ವಿರುದ್ಧದ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಕೆರಳಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ."[೧೮] ಹಿಂದುತ್ವದ ಈ ತಂತ್ರ ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನುಸುಳಿದೆ.

ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಅಡಿಗರ ಕವಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪಲ್ಲಟಗಳ ನೆಲೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಪಡೆದ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ೧೯೪೬ ರಿಂದ ೧೯೫೪ರವರೆಗಿನ ('ಭಾವತರಂಗ' ದಿಂದ 'ಚಂಡಮದ್ದಳೆ'ವರೆಗೆ) ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಝರಿ ಇದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಆಶಯಗಳಿವೆ. ಮತೀಯ ಮಾಲಿನ್ಯವಿಲ್ಲದ ಜಾತಿಮತಪಂಥಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯದ ತುಡಿತಗಳಿವೆ. ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಧರ್ಮಾತೀತವಾಗಿ ನೋಡುವ ಸೆಕ್ಯೂಲರ್ ದೃಷ್ಟಿ ಇದೆ. 'ಇರುವೆಲ್ಲವನು ಎಲ್ಲ ಜನಕೆ ತೆರವಾಗಿಸುವ' ಆದರ್ಶವಿದೆ. 'ಸುಲಿಗೆಯೆಂಬ ಯಾಗ'ದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಇದು ಮೊದಲು' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹಸಿವು ದಾರಿದ್ರ್ಯಗಳ ಮುಂದೆ ಜಾತಿಮತ ಪಂಥಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಎಂದು ಕೊನೆ' ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ, ಒಬ್ಬರೊಬ್ಬರನು

ಕೊಲ್ಲುವ ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಕೊನೆ ಹಾಡಿ 'ಒಬ್ಬರೊಬ್ಬರನು ನಂಬುವ ತುಂಬುವ ಹಬ್ಬದ' ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗೀತ'ದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಷರ ಗುಲಾಮರಾದ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತಾಂಧ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು 'ಅವರು' ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಗಾಂಧಿ ಕುರಿತಾದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಸಾಮರಸ್ಯ'ದ ಆಕೃತಿ ಇದೆ. 'ಒಲವೇ ಸುಧೆ, ಹಗೆಯೇ ಹಾಲಾಹಲ' ಎನ್ನುವದು ಅವರ ಕಾವ್ಯನೀತಿ. ಚಂಡಮದ್ದಳೆಯ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಹಿಂಸೆ ಅನಾಥಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದು, ಜಾತಿ, ಸಮಾಜ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯಜೀವನದ ಅಷ್ಟೇನೂ ಮಹತ್ತರವಲ್ಲದ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಈ ಕವಿತೆಗಳು ಒಬ್ಬ ಸೆಕ್ಯೂಲರ್ ಆದ ಕವಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೯೫೫ ರಿಂದ ೧೯೬೦ ರವರೆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರು ಮಹತ್ವದ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರು. 'ಭೂತ' 'ರಾಮನವಮಿಯ ದಿವಸ' 'ವರ್ಧಮಾನ' 'ಆನಂದತೀರ್ಥರಿಗೆ' 'ಅಜ್ಜನೆಟ್ಟಾಲ'.... ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಪರಂಪರೆಯೆಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. 'ಇನ್ನಾದರೂ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡಗಳ ಬಗೆಯಬೇಕು'. 'ಕೆಳಕ್ಕೆ ತಳಕ್ಕೆ ಗುದ್ದಲಿಯೊತ್ತಿ ಕುಕ್ಕಿದರೆ ಕಂಡೀತು ಗೆರೆಮಿರಿವ ಚಿನ್ನದದಿರು' ಎಂದು ಭೂತಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಡಿಗರ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮತೀಯ ವಾಸನೆ ಇದೆ. ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯೆಂದರೆ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆ ಮಾತ್ರ. ಪ್ರಾಚೀನತೆಯೆಂದರೆ ಸನಾತನತೆ ಮಾತ್ರ. ಅವರ ಬಹಳಷ್ಟು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸನಾತನ ಚೌಕಟ್ಟು ಕುಸಿದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವದರ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಢವಾದ ವಿಷಾದವಿದೆ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ರೋದನವೂ ಇದೆ.

> **"ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಸ್ಥಿರೆಯ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿದ ಮಠ**
> **ದ್ವೀಪವಾಗಿದೆ ಮಣ್ಣು ಕುಸಿಯುತ್ತಿದೆ" (ಆನಂದತೀರ್ಥರಿಗೆ)**

"ಮುತ್ತಜ್ಜ ಕಟ್ಟಿದ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ದೀಪ ಹಚ್ಚುವರಿಲ್ಲ" (ವರ್ಧಮಾನ) ಇತ್ಯಾದಿ. ಗೆರೆಮಿರಿವ ಚಿನ್ನದದಿರನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆಯುವ ಅಡಿಗರ 'ಭೂತ'ಮೂಲ ಚಿಂತನೆ ಕೊನೆಗೆ ಸನಾತನವಾದುದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ನೆಲೆಗೆ ಬಂದು ತಲುಪುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಅವರು ಗದ್ಯ-ಪದ್ಯಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವಿಯೆಂದು ಎತ್ತಿಕಟ್ಟಿತೋ, ಯಾವ ಕವಿತೆಗಳು ಕನ್ನಡದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ವಿಮರ್ಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟವೋ, ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಅಡಿಗರು ಸನಾತನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾದರು. ಅಡಿಗರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಪಲ್ಲಟವಿದು. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮರಳಿ ಸನಾತನಾವಾದಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಲಂಕೇಶ್ ತಡವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ "ಶ್ರೀರಾಮನವಮಿಯ ದಿವಸದ ರಾಮನಿಗೂ ಅದ್ವಾನಿಯವರ ರಥದಲ್ಲಿರುವ ಕೋದಂಡರಾಮನಿಗೂ ಅಷ್ಟೇನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ."[೧೯] ಅಡಿಗರ ಕವಿವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಾದ ಈ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ ಅರವತ್ತು-ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ರೂಪತಾಳಿದ ಪ್ರಗತಿಪರ ಹೋರಾಟಗಳು ಕಾರಣವಾದಂತಿವೆ. ಸಮಾಜವಾದಿ ಯುವಜನಸಭಾ, ಬರಹಗಾರರ ಒಕ್ಕೂಟದಂಥ ಶೂದ್ರವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕತಿಕ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೇರಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದವು. ೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ರೈತ ಚಳುವಳಿ, ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ, ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿ, ಮಹಿಳಾ ಚಳುವಳಿಗಳೆಲ್ಲವೂ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ' ವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಪ್ರಥಮ ಶತ್ರುವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದವು. ಆರಂಭದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ' ವಿರೋಧಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯ ಕೂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯಿತು. ದಲಿತರು, ಮಹಿಳೆಯರು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ಅಕ್ರೋಶದಿಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೀಡಿದರು. ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ವಿರೋಧಿ' ಚಳುವಳಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಿಗರು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸನಾತನತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬಗೆದು ನೋಡುವ ಮುಖವಾಡದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಮರಳಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

೬೦–೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದ ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಭಾತೃತ್ವ ಸೋದರತ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಲೇ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವ ಆಶಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಉಗ್ರರೂಪ ತಾಳಲು, ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದ ಹಿಂದುತ್ವದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಡಿಗರ ಆರಂಭದ ಕಾವ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಸಮಾಜವಾದ, ಆಧುನಿಕತೆ, ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆಗಳ ಬಹಿರಂಗದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯಾದಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ೬೦–೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಅವರ ಅಂತಸ್ಥ ಹಿಂದುತ್ವದ ಸಂವೇದನೆ ಜಾಗೃತವಾಗುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅವರ ನಿಜವಾದ ಕಾವ್ಯ ರೂಪತಾಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಕಾಲದ ಅಡಿಗರ ರಾಜಕೀಯ ಕವಿತೆಗಳು ನೆಹರೂ, ಇಂದಿರಾ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಕಠೋರವಾಗಿ ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ವಿರುದ್ಧದ ವಿರೋಧ ಪಕ್ಷದ ದನಿಯಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ರಷಿಯಾ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದೊಂದಿಗೆ ನೆಹರು ನಂಟನ್ನು ಕಠೋರವಾಗಿ ಹೀಗಳೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಡಿಗರ ಈ ರಾಜಕೀಯ ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮುಖವಿದೆ. ಅವು ಸನಾತನವಾದ ರಾಜಕೀಯದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತಗೊಳಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತವೆ. 'ಪಟ್ಟಭದ್ರರ ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ವೈದಿಕರು ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿರುವ ದುರಂತವನ್ನು ಪುರಾಣ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೆರೆಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. 'ದೆಹಲಿ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ದೆಹಲಿಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅದರ ಬೂಟಾಟಿಕೆ ಭ್ರಷ್ಟತೆ, ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತ ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಅಡಿಗರು 'ಸನಾತನ ಮಗುವ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕಾಪಿಟ್ಟು ರಕ್ಷಿಸುವದರಲ್ಲಿ' ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. 'ಕೆಸರು ತೆಗೆಯುವದು' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಶುರಾಮನ ಕೊಡಲಿ ಹಿಡಿದು ಸಂಹಾರಮಾಡುವ ತ್ರಾಣವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಅಡಿಗರ ರಾಜಕೀಯ ಕವಿತೆಗಳೂ ಕೂಡ ನೇರವಾಗಿ 'ಮನುಸ್ಮೃತಿ'ಯ ಹೊಸ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪುನರ್ರೂಪಿಸುವ ಹಂಬಲವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

೮೦ರ ದಶಕದ ಆರಂಭದಿಂದಲೇ ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯ ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದದ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ವಿರೋಧಿ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಘ ಪರಿವಾರವು ಬಾಂಗ್ಲಾ ನಿರಾಶ್ರಿತರ

ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅಡಿಗರು ಅಸ್ಸಾಂ ನರಮೇಧದ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿತೆ ಬರೆದರು. ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಮೊರಾರ್ಜಿದೇಸಾಯಿ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಮೊದಲ ಸವಿಪಡೆದ ಸಂಘ ಪರಿವಾರವು, ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ತಂತ್ರವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿತು. "ದಲಿತರ ಬೃಹತ್ ಸಮುದಾಯದ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದೆ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಹಿಡಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ದಲಿತರ ದಮನ ಮಾಡಿದ ಶಕ್ತಿಗಳೇ ಈಗ ದಲಿತರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೆಂದು ಓಲೈಸತೊಡಗಿತು"[೨೦] ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ 'ಅಂಬೇಡ್ಕರ ಭೀಮರಾಯರಿಗೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ರಚಿಸಿದ ಅಡಿಗರು, ಅಂಬೇಡ್ಕರ ಅವರನ್ನು "ಆಧುನಿಕ ಹಿಂದುತ್ವದ ಅಪ್ರತಿಮ ಮಾದರಿ" ಎಂದು ಹೊಗಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ, ಮುಸ್ಲಿಮರು ಪಾಕಿಸ್ತಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರ ಮಂಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರನ್ನು ಗಾಂಧಿ ವಿರುದ್ಧ ಎತ್ತಿಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮಸಿ ಬಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಘ ಪರಿವಾರ ದಲಿತರನ್ನು ಓಲೈಸಲು 'ಆದಿವಾಸಿ ಕಲ್ಯಾಣ ಯೋಜನೆ'ಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ದಲಿತರನ್ನು ಬಂಧುಗಳೆಂದು ಕರೆದು ಮುಸ್ಲಿಮರ ವಿರುದ್ಧ ಎತ್ತಿಕಟ್ಟಿದ್ದು ಮೊದಲಾದ ಕೋಮುವಾದಿ ತಂತ್ರಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿ ಅಡಿಗರು ಅಂಬೇಡ್ಕರ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆದಂತಿದೆ. 'ಗಾಂಧಿ ೧೯೮೪' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರು ಗಾಂಧಿ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಸಾವಿಗೆ ಅರ್ಹನಾಗಿದ್ದ 'ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ವ್ಯಕ್ತಿ'ಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತ 'ಗೋಡ್ಸೆ ಗಾಂಧಿಯ ನಡುವೆ ಸಮತೂಕ' ಎಂದು ಕವಿತೆ ಮುಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರ 'ಮತ್ತೆ ಮೊಳಗಲಿ ಪಾಂಚಜನ್ಯ' ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗೆ ಕಳಸವಿಟ್ಟಂತೆ ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಆ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅಡಿಗರು ಇಂಥ ಹಲವಾರು ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಅಡಿಗರು ೬೦-೭೦ರ ದಶಕದಿಂದಲೇ ಕೋಮುವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಪಯಣವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರಬಹುದು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಸ್ಮೃತಿಕೋಶದ ಬಳಕೆ

ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಸ್ಮೃತಿಕೋಶಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿಯ ನುಡಿ, ನುಡಿಗಟ್ಟು ಮತ್ತು ಅಲಂಕಾರಗಳನ್ನು ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ಚಿಂತನೆ, ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ದಾರಿಗಳು ತೆರೆದುಕೊಂಡಂತಿವೆ. ಅಡಿಗರ ಕವಿತೆಯ 'ಮತ್ತೆ ಮೊಳಗಲಿ ಪಾಂಚಜನ್ಯ' ಎಂಬ ತಲೆಬರಹವೇ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯ ಸ್ಮೃತಿಕೋಶವನ್ನು ಕೆದಕುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ 'ಹಿಂದೂ'ಗಳು ಒಟ್ಟಾಗಿ ವೀರಾವೇಶದಿಂದ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಸರ್ವನಾಶಮಾಡುವ, ಮೂಲೋತ್ಪಾಟನೆ ಮಾಡುವ, ಬರ್ಬರ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹುನ್ನಾರದ ಭಾಗವಾಗಿ ಅಡಿಗರು ಈ ದಾರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದಂತಿದೆ. ಕೌರವ, ಪಾಂಡವರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಭೀಕರ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕೃಷ್ಣ ಪಾಂಚಜನ್ಯವನ್ನು ಊದಿ ಯುದ್ಧ ಘೋಷಣೆ ಮಾಡಿದ್ದ. ಈ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ

ಬಳಸುವ ಮೂಲಕ ಅಡಿಗರು ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಪಾಂಡವರು ಮತ್ತು ಕೌರವರು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಧರ್ಮಯುದ್ಧ. ಈ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರ ನಾಶ ಶತಃಸಿದ್ಧವೆಂಬ ದನಿಯನ್ನೂ ಹೊರಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ದಾಯಾದಿ ಅರಸುಗಳ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯ ಕಾಳಗದ ರೂಪಕವನ್ನು ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಎರಡು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ನೀಡಲು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಕೂಡ 'ಪಾಂಚಜನ್ಯ' ಕವಿತೆ ಬರೆದಿದ್ದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಕ್ಕಸರ ನಿರ್ನಾಮಕ್ಕಾಗಿ ಅವರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯಲು ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಮತ ಪಂಥಗಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಒಗ್ಗೂಡಿ ಹೋರಾಡುವ ಕರೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲಿಯ ಆವೇಶ, ಪ್ರಚೋದನೆಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ದೇಶ ಭಕ್ತಿಗಳ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೈತಿಕತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿತ್ತು. ಅಡಿಗರು ಆ 'ಪಾಂಚಜನ್ಯ'ವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮೊಳಗಿಸಿದ್ದು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಸಂವಿಧಾನದಡಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಬಾಳುತ್ತಿರುವ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯವು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ–ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯದ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡುವ ಕರೆಯನ್ನು ನೀಡಲು. 'ಹಿಂದೂಗಳು ಮಾತ್ರ ಭಾರತೀಯರು, ಉಳಿದ ಧರ್ಮದವರು ಪರಕೀಯರು ಅವರನ್ನು ದೇಶಬಿಟ್ಟು ಓಡಿಸಬೇಕು'[೨೧] ಎಂಬ ಸಂಘಪರಿವಾರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು. ಬ್ರಿಟಿಷರಂತೆ ಮುಸ್ಲಿಮರೂ ಹೊರಗಿನವರು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಚಿಂತನೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮದ ಅರಸರು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಭಾರತೀಯರೇ ಆಗಿ ಹೋದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮರೆಮಾಚುವ ವಿಧಾನವಿದು. ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಹಾಗೂ ಲೂಟಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯಧರ್ಮದವರೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ದೇಶೀ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಗಳನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕೋಮುವಾದೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಅಡಿಗರು 'ಪಾಂಚಜನ್ಯ'ದ ರೂಪಕವನ್ನು ಪರಂಪರೆಯ ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಆಶಯಗಳಿಗೆ 'ಪಾಂಚಜನ್ಯ' ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಪರಂಪರೆಯ ನುಡಿಗಟ್ಟು ರೂಪಕಗಳು ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರವಾಗಿದ್ದ 'ಪಾಂಚಜನ್ಯ'ದ ರೂಪಕ ಇಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರಚೋದನಾತ್ಮಕ ರೂಪಕವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿದೆ. 'ಪಾಂಚಜನ್ಯ' ಎಂಬುದು ಸಂಘ ಪರಿವಾರದ ಮುಖವಾಣಿ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಹೆಸರಾಗಿರುವದು ಕೂಡ ಆಕಸ್ಮಿಕವಿರಲಾರದು.

ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಸರಳೀಕರಣ

ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಏಕೈಕ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಹೊರಟರೆ ಕವಿತೆ ಸಹಜವಾಗಿ ರೂಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಳೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು, ಸಂವೇದಿಸಲು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾಗುವದು ಬೇರೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿಯೇ ಕಾವ್ಯದ ರೂಪವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಬೇರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಡಿಗರ ಈ ಕವಿತೆ ಬಲಪಂಥೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಲಪಂಥೀಯ ರಾಜಕೀಯ

ಪಕ್ಷದ ಪಾಂಪ್ಲೆಟ್ಟಿನಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಸಹಜ ಬಂಧ, ಬಿಗುವು ರೂಪಕಾತ್ಮಕತೆಗಳೆಲ್ಲ ಕಳೆದುಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅಡಿಗರು ಸಂಘಪರಿವಾರದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಹಲವಾರು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಿರುವದರಿಂದ ಕವಿತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಹಿತಿ ಹಾಗೂ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆ ಮುಖ್ಯವೇ ಹೊರತು ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘಟನೆಗಳಿಗಿರುವಂತೆ ಕಾವ್ಯದ ರೂಪಕ್ಕೂ ತನ್ನದೇ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ ಇರಬಹುದೆಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಮರೆತಾಗ ಕಾವ್ಯ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿ ತತ್ತ್ವವೇ ವಿಜೃಂಭಿಸಿಬಿಡುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರದ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯೆಂದರೆ, ಮಾನವೀಯತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಜೀವಪರಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಬದುಕನ್ನು ಸುಂದರಗೊಳಿಸುವ ಹಂಬಲ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಲೆಗಡುಕತನವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೊಂಡಾಗ ಅದು ಕಾವ್ಯವಾಗಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಡಿಗರ ಈ ಬರಹವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಕವಿತೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಕಷ್ಟ. 'ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮನುಷ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಜೀವಂತ ಇಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಎಲಿಯಟ್‌ನ ಮಾತನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ರಾಕ್ಷಸರನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಕಾರದಾಚೆಗೆ ಇಡಲು ಯೋಗ್ಯವಾದವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕೂಡ ಕಾವ್ಯದ ರೂಪ ಮೈದಾಳುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಲೋಹಿಯಾ, ಗಾಂಧಿ, ಬುದ್ಧ, ಬಸವ ಮುಂತಾದ ಜೀವಪರಚಿಂತಕರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ ಕೂಡ ಕಾವ್ಯದ ರೂಪ ಸರಳೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಆಶಯದ ನೈತಿಕತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಂಥ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಾಚೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವ ಅಗತ್ಯ ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಶೋಷಿತ ಜನತೆಯ ಪರವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತರಂಗ ಬಹಿರಂಗಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ದಾರಿಯಾದಾಗ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಜನಪರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಶತ್ರುವೂ ಅಲ್ಲ. ಮಿತ್ರನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಶೋಧನೆಗೆ ಒಡ್ಡುವದರ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆ ಕೂಡ ಕಳಪೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಹುಟ್ಟಬಲ್ಲದು. ಆದರೆ ಶೋಷಕಪರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿರುವದಿಂದ ಅದರಿಂದ ಯಾವದೇ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಬರಹವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಡಿಗರ ಈ ಕವಿತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮ ಕೂಡ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ 'ಕಾವ್ಯ'ವೆಂಬ ರೂಪದಾಚೆಯ ಬರಹವಾಗಿದೆ.

ಸೈನಿಕ ಭಾಷೆ

ಈ ಕವಿತೆಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದು ಸೈನಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದೆ. ವೈರಿ ಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ಸೈನಿಕಮುಖ್ಯಸ್ಥ ಆಜ್ಞೆ ನೀಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಆವೇಶ ಉನ್ಮಾದಗಳು ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತವೆ. ದ್ವೇಷವೇ ಮೈವೆತ್ತಂತಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆಯ ಶಬ್ದಶಬ್ದ ಅಕ್ಷರಕ್ಷರದಲ್ಲೂ ಮತಾಂಧತೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ

ಉನ್ಮಾದ ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ಬಗೆಯ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. ಸಂಘಪರಿವಾರದ ನಾಯಕರು ತಮ್ಮ ಭಾಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಮರ ವಿರುದ್ಧ ಎತ್ತಿಕಟ್ಟಲು ಬಳಸುವ ಉದ್ರೇಕಕಾರಿ ಪ್ರಚೋದನಾತ್ಮಕ ಭಾಷೆಗಿಂತಲೂ ಕೆಟ್ಟ ಭಾಷೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪಾರಮ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಕೊಲೆಗಡುಕತನ ಸಂವಹನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ರುಂಡತೆಗೆಯುವ, ಕೈಕತ್ತರಿಸುವ, ಕಣ್ಣುಕೀಳುವ ಚಿತ್ರ ಹಿಂಸೆಯ ಭಾಷೆಗಿಂತಲೂ ಅಮೂಲಾಗ್ರ ಮೂಲೋತ್ಪಾಟನೆಯ ಉದ್ದೇಶದ ಈ ಭಾಷೆ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಎರಡು ರಾಜಮನೆತನಗಳ ನಡುವಿನ ಭಯಂಕರ ಯುದ್ಧವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗಲೂ ಎಲ್ಲೋ ಆಳದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಬೇಸತ್ತು ಯುದ್ಧ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಮಾರಣ ಹೋಮಕ್ಕೆ ಕವಿಗಳ ಅಂತಃಕರಣ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಜನತೆಯ ನಡುವಿನ ಭಯಂಕರ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಅಡಿಗರಂಥವರ ಅಂತಃಕರಣ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕಣ್ಣುಪಟ್ಟಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಾಗೃತವಾಗದೇ ಹೋಗಿದೆ.

ಲಂಕೇಶ್, ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತ ಅವರ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. "ಅಡಿಗರ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ನನಗೆ ವಿಚಿತ್ರ ಅನ್ನಿಸುವದು ಅವರ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಮೆಗಳು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮವನ್ನು ಚೇತರಿಸುವ ಗೀಳು... ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರುವ ಅಶ್ವತ್ಥ ವಿವರ್ತ, ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಠಿ, ಪಿತೃಪಿತಾಮಹರು ಇತ್ಯಾದಿ."[೨೨] "ಅಡಿಗರು ಕವಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದಂತೆ ಸಮಾಜದ ಪರಿಸರದ ಬಗೆಗಿನ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ, ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ, ರಾಜಕೀಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅವರು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಅವರ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ–ವೈದಿಕ ವಾಙ್ಮಯದ ಜೊತೆ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದರೆ ಅವರ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ."[೨೩] ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯವನ್ನಾವರಿಸಿರುವ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷಾ ಕೋಶ, ಪ್ರತಿಮಾ ರೂಪಕಗಳು ಅವರ ಸಂವೇದನಾಕ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ.

'ಮತ್ತೆ ಮೊಳಗಲಿ ಪಾಂಚಜನ್ಯ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಶೇಕಡಾ ತೊಂಬತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳೇ ಇವೆ. ಪಾಂಚಜನ್ಯ, ದಧೀಚಿ ಕಶೇರು, ರಾಮಬಾಣ, ಅಸಂದಿಗ್ಧ, ಹಿಂದುತ್ವ, ಮಹಾಸಿಂಧುತ್ವ, ಭೋರ್ಗರೆ, ಪರಿಶುದ್ಧ, ಆಕಾಶ, ಶ್ಯಾಮಲ, ಶತಕೋಟಿ ತಾರೆ, ಭರತವರ್ಷ, ಸ್ವರ್ಗಂಗೆಧಾರೆ, ಶುದ್ಧ ನಿರ್ಮಲ ಮಾನಸ ಸರೋವರ, ಅಷ್ಟದಳ ಕಮಲ, ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥ, ಪರಾತ್ಪರ ಇತ್ಯಾದಿ. ಅಡಿಗರಿಗೆ ಯಾಕಿಷ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರೇಮ? ಮಾರ್ಗಕವಿಗಳಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದೊಂದಿಗೆ ಸೆಣಿಸಿ ಗೆಲ್ಲುವ ಒತ್ತಡವಿತ್ತು. ಕುವೆಂಪು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಅಂಥ ಒತ್ತಡಕ್ಕೀಡಾಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅಡಿಗರು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೇ ಉಸಿರಾಡುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಡಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷಾಲೋಕ ಕೇವಲ ಕಾವ್ಯಸಂಬಂಧಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ವೈದಿಕ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆವರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಶಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವದರ ಬಗೆಗಿನ ಅಡಿಗರ ಗಾಢವಾದ ವಿಷಾದಕ್ಕೂ ಅವರು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿ ಬಳಸುವದಕ್ಕೂ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ. ಹಿಂದುತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭೂಯಿಷ್ಠವಾದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ

ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಬಹುದು. ಸಂಘಪರಿವಾರದ ಚಿಂತನೆ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಭೂಯಿಷ್ಠವಾದ ಪದಗಳ ಬಳಕೆ, ವೈದಿಕ ಪುರಾಣ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಬಳಕೆ ಹಾಗೂ ಹಿಂದುತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸನಾತನವಾದಿ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಆಶಯಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಸಹಜ ಸಂವೇದನೆಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ನವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವದು ಅಡಿಗರಂಥವರಿಗೆ ಅನುಕೂಲಕರವಾಗಿರಬಹುದು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಅಡಿಗರು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಸನಾತನವಾದಿ, ಮೂಲಭೂತವಾದಿ, ಭಾಷಾಕೋಶವನ್ನು ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ವೈದಿಕ ಮೂಲದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು

ಅಡಿಗರು ಉಪಮೆ ರೂಪಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ವೈದಿಕ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. 'ದಧೀಚಿ ಕಶೇರುವಿನಂತೆ, ದೃಢ ರಾಮಬಾಣದಂತೆ, ಅಸಂದಿಗ್ಧ', 'ಮತ್ತೆ ಮೊಳಗಲಿ ಪಾಂಚಜನ್ಯ'. 'ಭರತವರ್ಷದ ಮೇಲೆ ಸ್ವರ್ಗಂಗೆ ಧಾರೆ ಶುದ್ಧ ನಿರ್ಮಲ ಮಾನಸ ಸರೋವರದ ಮೇಲೆ', 'ಅಷ್ಟದಳ ಕಮಲದ ನಿರಾಳ', 'ಕೋಟೆಕೋಟೆಗಳೆಲ್ಲ ಮತ್ತೆ ವಶವಾಗಿ ಶಿಖರ ಶಿಖರಗಳೆಲ್ಲ ಆಗಿ ಸ್ವಾಧೀನ', 'ಪ್ರತಿಪಾಣಿಪೀಠಕ್ಕೂ ಅಷ್ಟಬಂಧ'. ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಸಂಹಾರ ಮಾಡಿ, ಅವರ ಮೂಲೋತ್ಪಾಟನೆಯ ನಂತರ ಹಿಂದುತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಅಡಿಗರು 'ದಧೀಚಿಕಶೇರು' 'ರಾಮಬಾಣ' 'ಪಾಣಿಪೀಠ' 'ಅಷ್ಟಬಂಧ'ದಂಥ ಶುದ್ಧ ವೈದಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸುವದು ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮಡುಗಟ್ಟಿರುವ 'ಹಿಂಸೆ'ಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೇವರುಗಳೆಲ್ಲ 'ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ಪಾಣಿಗಳು' 'ಸಂಹಾರ ಪ್ರಿಯರು' ಕೊಲೆಪಾತಕತನದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೀಣರು. ವರ್ಣಧರ್ಮವನ್ನು ಮೀರುವವರ ವಿರುದ್ಧ ಆ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪ್ರಯೋಗವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಅಡಿಗರು ಈಗ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಕರೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ದಲಿತ ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗಗಳನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಿದ ರೂಪಕಗಳೇ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಲು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಕವಿಯ ಗೆಲ್ಲುವ ಕಾವ್ಯ

ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಅಡಿಗರು ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಶತ್ರುಗಳಾಗಿ ಎದುರು ಬದರು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನೂ ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದರೆ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವಮಾನಿಸಲು ಹೆಚ್ಚು ಕನ್ನಡ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ: ಅವರ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ವಿವರಣೆ ಹೀಗಿದೆ–

ಇಕ್ಕಟ್ಟು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಕೆಟ್ಟ ಪಟ್ಟಣಗಳ ಜನಾರಣ್ಯ
ದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿ ಮನೆ ಕೂಡ ಋಷ್ಯಾಶ್ರಮ
ಮುಂದಕ್ಕೆ ಬಹುಭಾಷಾ ಸರಸ್ವತಿಯ ಸದ್ಗ್ರಂಥ ರಾಶಿ
ಹಿಂದೆ ಕೈಚಾಚಿದರೆ ಬಾರುಮಾಡಿಟ್ಟು ಬಂದೂಕು ಲಾಠಿ ಕಠಾರಿ

ವಜ್ರಕಾಯದೊಳಕ್ಕೆ ಆದಿಶೇಷ ಸ್ನಾಯುಗಳ ಮಣಿತ
ಆಕಾಶ ಶಾಮಲನೆಲ ಶತಕೋಟಿತಾರೆ
ಭರತ ವರ್ಷದ ಮೇಲೆ ಸ್ವರ್ಗಂಗೆ ಧಾರೆ
ಶುದ್ಧ ನಿರ್ಮಲ ಮಾನಸ ಸರೋವರದ ಮೇಲೆ
ಅಷ್ಟದಳ ಕಮಲದ ನಿರಾಳ'

ಮುಸ್ಲಿಂರನ್ನು ಕುರಿತು

ದುರ್ಮತದ ಮತಾಂಧತೆಯ ಮರಳದಿನ್ನೆ, ದಿಬ್ಬ, ಚಾಕು, ಚೈನು, ಕೈಬಾಂಬು
ನಡುಗಡ್ಡೆಗಳು ನೆಗೆದು ಬೀಳಲಿ ಸಮೂಲ
ತಾತ್ಕಾಲಿಕದ ಕೋಟೆ ಬುರುಜುಗಲ್ಲಿ ನೊರಜು ಬುರುಜುಗಳಲ್ಲಿ
ತೊಳೆದು ಹೋಗಲಿ ಒಂದೇ ಸಲ
ಜಿಗಣೆ, ಚೇಳು, ಹೆಡೆಎತ್ತಿ ಬಡಿದ ಘಟಸರ್ಪ
ಮಕ್ಕಳನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ತಿನ್ನುವ ತೋಳ ಮನೆಗೆ ಬೆಂಕಿ
ಹಚ್ಚಿ ಗಹಗಹಿಸಬಲ್ಲ ಮಾನವ ಪಿಶಾಚಿ ಸೈಕಲ್ ಚೈನು
ಅಲಗು ತಾಗಿಸಿ ತಿವಿದ ಸಾಯಿಸುವ ನಿಶಾಚರ ನಿಕರ

ಅಡಿಗರ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅವರ ಭಾಷಾಕೋಶ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯದ ಆಕೃತಿ ಬೇರೆಯದೇ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ದಟ್ಟ ವಿವರಗಳ ಹಿಂದುತ್ವ, ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಅನ್ಯವೆನ್ನಿಸಿದರೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ 'ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ದೇಶೀ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಆರ್ಯ-ದ್ರಾವಿಡ ದೇವ-ದಾನವ ಸಂಘರ್ಷದ ಪೌರಾಣಿಕತೆ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಶಕ್ತಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಪುರೋಹಿತರೂ ಪ್ರಭುಗಳೂ ನಿರೂಪಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾವ್ಯದ ಶಕ್ತಿ. ಕವಿಯ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಾಚೆ ಕಾವ್ಯ ತಮ್ಮ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಆಗಿದೆ.

೫. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ನೆಲೆ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಜಾತ್ಯಾತೀತವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂವಿಧಾನದಡಿಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಬದುಕು ಹಲವಾರು ತಲ್ಲಣಗಳಿಗೆ ಈಡಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿತು. ದೇಶವಿಭಜನೆ ಹಾಗೂ ಅದು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಹಿಂಸೆಯು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಾಶ್ವತವಾದ ಬಿರುಕನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯದಿದ್ದರೂ ತಳಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ದ್ವೇಷವನ್ನುದ್ದೀಪಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರಾತಂಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಸಿದವು. ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ತಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ಬಲಪಂಥೀಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡೇ ಅಧಿಕಾರ ನಡೆಸಿದವು. ಮುಸ್ಲಿಮರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ-ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ

ರಾಜಕೀಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಬದಲಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ, ನೌಕರಶಾಹಿಗಳಲ್ಲಿ ಜನಸಂಖ್ಯಾ ಆಧಾರಿತ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಗೌರವನ್ನೂ ಪಡೆಯದೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ತಬ್ಬಲಿತನ ಆತಂಕಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕುವಂತಾಯಿತು. ಜಗತ್ತಿನ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಿಂದ ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ಚ್ಯುತಿಬಾರದಂತೆ ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೇ ಟೇಲರ್ 'ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಶೀತಲ ಸಮರಗಳು, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕೋಮುವಾದಿ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಹಾಗೂ ಸ್ವಧರ್ಮೀಯ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಹಿಂಸೆಗಳಿಂದ ಛಿದ್ರೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ, ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಹಂಬಲವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸುವಲ್ಲಿ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿವೆ. ಅವರ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮವನ್ನು ಸಂಶಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಸೈನ್ಯದ ಬೇಹುಗಾರಿಕೆ ಇಲಾಖೆಯ ಉನ್ನತ ಹುದ್ದೆಗಳಿಗೆ ಅವರ ನೇಮಕವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಜಾಗತೀಕರಣ ಪೂರ್ವದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಗುಣವೆಂದರೆ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ಘನತೆ ಗೌರವಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಹಂಬಲ. ಇದೊಂದು ತೀವ್ರ ಸಂಕಟದ ನೆಲೆ. ನಿಸಾರ್ ಅಹಮದ್ ಅವರ 'ಸವತಿ ಮಕ್ಕಳ ಹಾಗೆ' ಕವಿತೆಯನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ನಿಸಾರ್ ಅಹಮದ್ ಅವರ 'ಸವತಿ ಮಕ್ಕಳ ಹಾಗೆ'

ಯಾವುದೇ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ ಲೇಖಕ ಕೂಡ ತನ್ನ ಜಾತಿ–ಧರ್ಮಗಳ ಸರಹದ್ದನ್ನು ಮೀರುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ಅವನ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಬದ್ಧತೆಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದೊಂದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಯತ್ನವಾದಾಗ ಶ್ರಮ, ದಣಿವು, ಸೋಲುಗಳ ಸಂಭಾವ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚು. ಇದು ಸಮುದಾಯದ ಸಹಜ ಚಲನೆಯಾಗುವಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜ ಸೋತಿದೆ. ಜಾತಿ–ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಛಿದ್ರವೂ ಜಡವೂ ಆಗಿರುವ ನಾಗರಿಕತೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ತುಲಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಮರಸ್ಯ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಲಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದವರು ನಿಸಾರ್. ಕಾವ್ಯ ಇವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಮಾದರಿ. ನಾಗರಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂವೇದನೆಯ ತಳಮಳಗಳನ್ನು ಇವರ ಕವಿತೆಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ನಿಸಾರ್ 'ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ನಿಂತು ಬರೆಯಬೇಕಾದ ಅನುಕೂಲ ಮತ್ತು ಅಡಚಣೆ' – ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂ ಎಂಬ ಧರ್ಮಮೂಲವಾದ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವಾಗಿ ಉಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬೆರಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಇದರ ಪ್ರತ್ಯೇಕೀಕರಣದ ಪ್ರಯತ್ನ ದೊಡ್ಡಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆದದ್ದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೆನ್ನಮೇಲಿನ ಬೇತಾಳವಾಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡರ ಸಾಮರಸ್ಯದ 'ಸ್ಪೇಸ'ನ್ನು ನಿಸಾರರ ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಆಯಾಸವನ್ನೂ ಎಡಚನ್ನೂ ತೋರಿದೆ. ಬೆರೆತು ಬೇರಾಗುವುದು ಎಂದರೆ 'ಬೇರೆಯೇ ಆದ ತಲ್ಲಣ' ಎಂಬುದು ನಿಸಾರರ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ.

ನಿಸಾರ್ 'ಸವತಿ ಮಕ್ಕಳ ಹಾಗೆ' ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆದದ್ದು ೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ. ಇದು ನಿಸಾರರ ಕಾವ್ಯ ಜೀವನದ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಹಂತ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಮಿಲಿಟೆಂಟ್ ಆದ ಕೋಮುವಾದ ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ತಮ್ಮ ನೆಲದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರಾಶ್ರಿತರನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂತಹದೊಂದು ಸಂಕಟದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದ ಕವಿ ಕೂಡ ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನನಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಕವಿತೆಯೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ.

ಅಪಮಾನಿತ ಚರಿತ್ರೆಯ ದಾಖಲೆ

ಸವತಿ ಮಕ್ಕಳ ಹಾಗೆ ಕಾಣಬೇಡವ್ವ
ಸವತಿ ಮಕ್ಕಳ ಹಾಗೆ ಕಾಡಬೇಡ

ಎಂಬ ಪಲ್ಲವಿಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗುವ ಕವಿತೆ ತನ್ನ ತೀವ್ರ ವಿಷಾದದಿಂದ ಬೆಚ್ಚಿಬೀಳಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿ-ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಪರಾಧಿಗಳೆನ್ನಿಸಿಬಿಡುವ ಅಕಾರಣ ಹಿಂಸೆಯ ತೀವ್ರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಆರ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಹೀನಾಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ, ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಆಕ್ರಮಣಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಹಲವು ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳತ್ತ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಸಮುದಾಯ ಅನುಭವಿಸಿದ ಅಪಮಾನಿತ ಚರಿತ್ರೆ ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಇಸ್ಲಾಂ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನವರ್ಗದ ಭಾವಕೋಶವಾಗುತ್ತದೆ. "ದೇಶವಿಭಜನೆಯಾದಾಗ ಭಾರತವನ್ನು ನಂಬಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡವರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಡ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾವಂತ ಮುಸ್ಲಿಮರಾಗಿದ್ದರು."[೨೪] ಬಲಪಂಥೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆ ತನ್ನ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ನಿಲುವುಗಳಿಗಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ 'ವೈರಿರೂಪ'ವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ವಸಾಹತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕುಮ್ಮಕ್ಕು ದೊರಕಿತ್ತು. ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. 'ಗಂಡಭೇರುಂಡ'ದ ಹಾಗೆ ಬೆರೆತು ಬದುಕಿದ ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅವಜ್ಞೆಗೆ ತಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಆರೋಪಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ವಿದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಮೂಲೆ-ಮೂಲೆಗಳಿಗೆ ಹಂಚಲಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಯಾವುದೋ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಯಾವ್ಯಾವುದೋ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ನಡೆದ ತಪ್ಪುಗಳಿಗೆ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರನ್ನು ಉತ್ತರದಾಯಿಗಳಾಗಿಸಲಾಯಿತು. ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದ ಮಾತು ಅಪಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡಬಹುದಾದಂತೆ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಿಡಿ-ಬಿಡಿ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಸಂಕಲಿಸಿ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಅಪಮಾನಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯಿತು. ಆರೋಪಿತ ಕಥನಗಳಿಂದ ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ತಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಅಪಮಾನವನ್ನು ಸಹಿಸುವುದೆಂದರೆ ಆರೋಪವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ. ಇಂತಹ ಸಂಕಟ ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷಾದದ ಭಾವವಾಗಿದೆ. ವಿಷಾದ ಆಧುನಿಕ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಸಂವೇದನೆಯ ಕವಿತೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆ ಭಾರತಾಂಬೆಗೆ 'ಅವ್ವಾ' ಎಂದು ಮೊರೆಯಿಡುತ್ತ ತನ್ನ ಮೇಲಿನ 'ಅನ್ಯತ್ವದ ಆರೋಪ' ವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತೆ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಶಂಕಿತ ಸಂವೇದನೆ

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಶಂಕಿತ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಿತು. ಶಂಕಿತ ಚರಿತ್ರೆಗಿರುವುದು ಎರಡೇ ದಾರಿ. ಆರೋಪವನ್ನೂ, ಅಪಮಾನವನ್ನೂ ಅಸಹಾಯಕವಾಗಿ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಬೇಯುವುದು, ವ್ಯರ್ಥ ಆರೋಪವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತ ದಿಗಿಲುಗೊಳ್ಳುವುದು. ಈ ವ್ಯೂಹದಿಂದ ಆಚೆ ನೆಗೆದು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಸಕಿಹಾಕುವ ಸರಳ ಹಿಂಸಾರತಿಯಿದು. ಈ ನೋವು ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲ ಸೆಲೆಯಾಗಿದೆ. 'ಸವತಿಮಕ್ಕಳ ಹಾಗೆ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಾಕಷ್ಟು ನುಡಿಗಳಿವೆ.

ಆಧುನಿಕ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಗದ್ಯಬರಹಗಳು ಆ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನೂ, ಹಿಂಸೆಯನ್ನೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಿಂದ ನಡೆಯುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನ ದಂಗೆಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮದ ಅಬ್ಬರದಲ್ಲಿ ದಾಟಿದೆ. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದವೆಂಬ 'ಶಾಂತಿಕಾಲದ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆ'ಯ ಭೀಕರತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾವ್ಯಧರ್ಮವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದೆ. ನಿಸಾರರ ಎಲ್ಲ ಮುಖ್ಯ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಶಂಕಿತ ಸಂವೇದನೆ ಆಪ್ತವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ.

ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ರಾಜಕಾರಣ

'ಸವತಿಮಕ್ಕಳ ಹಾಗೆ' ಕವಿತೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಸ್ಮಿತತೆಯಿರುವುದು ಅದು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ. ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಗುಣವೂ ಅಲ್ಲ, ಅವಗುಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಕವಿತೆಯೊಳಗೆ ಬೆರೆಯುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಈ ಕವಿತೆ ಮುಸ್ಲಿವ್ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಭಯೋತ್ಪಾದಕತೆಯನ್ನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕವಿಯನ್ನು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತಿಯಾಗಿಸಿ 'ಪೊಲಿಟಿಕಲಿ ರೈಟ್' ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕವಿ ತನ್ನನ್ನು 'ಸರಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು' ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡದ ಫಲಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಕಾರಣದ ಅನುಮಾನ-ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ನಿರಂತರ 'ಇರುವಿಕೆ' ಫೀಲ್ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಿಸಾರರಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಂದ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ನಾಡು-ನುಡಿ ಪ್ರೇಮ, ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರಜ್ಞೆ, ದೇಶಾಭಿಮಾನ, ಯುದ್ಧ ಪ್ರೇರಣಾ ಪದ್ಯಗಳಿವೆ. ಇಂತಹವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದು ಕವಿಭಾವದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿ-ಧರ್ಮ-ಲಿಂಗಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಹೀಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರಾಜಕಾರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆ. 'ಮುಸ್ಲಿಮರು ಭಾರತೀಕರಣಗೊಳ್ಳಬೇಕು', 'ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಮರ್ಜಿಗೆ ಒಳಪಡಬೇಕು' ಇಂತಹ ಮಿಲಿಟೆಂಟ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಗಾಸಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನೆಯನ್ನೂ ಸೆನ್ಸಾರ್‌ಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಕವಿತನ 'ಶತ್ರುದಮನ ನಮ್ಮಗಾನ' ಎಂದುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ರಾಜಕಾರಣದ ಅತ್ಯಂತ ದಮನಕಾರೀ ನೀತಿಯೆಂದರೆ 'ನಾವೂ ಅವರಂತೆ' ಆಲೋಚಿಸುವುದನ್ನು ಕಲಿಸುವುದು.

ಕೆಲವು ಸರಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಎದುರಾಗಬಹುದು. ನಿಸಾರ್ 'ನಿತ್ಯೋತ್ಸವ' ಮಾದರಿಯ ಭಾವಗೀತೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಮೂಲಕ ಜನಪ್ರಿಯರಾದರೇ? ಈ ಮಾದರಿಯ ರಚನೆಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯಶಕ್ತಿಗೇನೂ ಕುಂದುಂಟಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕವಿಯ ಸ್ಥಾನೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಏರುಪೇರುಗಳಾಗುತ್ತಿತ್ತೇ? "ನಿಸಾರರ ಜನಪ್ರಿಯತೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಈ ಕವಿತೆಗಳಿಗೂ, ಅವು ಗತದ ವೈಭವೀಕರಣವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ, ಕವಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೂ ವಿಚಿತ್ರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ"[೨೫] ಎಂದು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರು ಗುರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಸವತಿ ಮಕ್ಕಳ ಹಾಗೆ' ಕೂಡ ಒಂದು ಗೇಯ ಗೀತೆ, ಹಾಗಿದ್ದೂ ಅದು ರಾಗಸಂಯೋಜನೆಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. 'ನಾನು ನಾನೇ ಆಗಿ ತಲೆಯೆತ್ತುವುದು ಬಲು ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸ' ಎಂದು ತಿಳಿದ ಕವಿ ಕೂಡ ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆಯೊಂದಿಗೆ 'ಮರ್ಜ್' ಆಗಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಕವಿತೆ ಅನ್ಯ ಆಯ್ಕೆಗಳಿಲ್ಲದ ಸಮಕಾಲೀನ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಪದರಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾ ನಂತರ ವಿವಿಧ ಪಕ್ಷಗಳು ಮುಸ್ಲಿಮರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕಾಲ್ಚೆಂಡಿನಾಟದಂತೆ ಬಳಸಿವೆ. ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ನೆನಪಾಗುವ ಕಡಲು ಕೊರೆತದ ಹಾಗೆ ಹಿಂಸೆ ನಡೆದಾಗ ಆಯೋಗಗಳು, ಹೇಳಿಕೆಗಳು. ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದವು ಎಷ್ಟು ಮತ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ? ಪ್ರಭುತ್ವ ಪರವಾದ ಕೋಮುವಾದ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂದಿಗ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ವಿಚಿತ್ರ ಬಳಲಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಗುಜರಾತ್ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡದ ನಂತರವೂ ಬಿಜೆಪಿಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರಿದ್ದಾರೆ, ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಮೋದಿಯ ಜನ್ಮದಿನಾಚರಣೆಯನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಆಚರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸೋಲಿನ ಕಾಲದ ಶರಣಾಗತಿಯ ಸ್ವರಕ್ಷಣೆಯ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಈ ಕವಿತೆಯೂ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ಅಸಹಾಯಕ ರಕ್ಷಣಾ ತಂತ್ರ. ಆದರೆ ಬರಗೂರು ಅವರು "ಇದು ಅಸಹಾಯಕತೆಯಲ್ಲ, ಸಂಕಟದ ಸಂವೇದನೆ. ಪ್ರತಿರೋಧಾತ್ಮಕ ನಿವೇದನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ."[೨೬]

ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಮ್ಮುಖದ ನಿಲುವಾಗಬಾರದು. ಆದರೆ ಅನುದಿನದ ಕುಟುಂಬ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಿದ್ದರೂ ಅದು ಕುಟುಂಬ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯಾಗಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯ ಎದುರು ತಾಳಿಕೊಳ್ಳುವ ತಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣವೂ ಧಾರಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದು ಬಿರುಗಾಳಿಯನ್ನೆದುರಿಸುವ ಹುಲ್ಲುಗರಿಕೆಯಂತೆ. ಝೆನ್ ಕತೆಯೊಂದು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ – 'ಬೆಂಕಿ ಹೊತ್ತಿ ಹೊತ್ತಿ ಉರಿಯುತ್ತದೆ. ನೀರು ಸುಮ್ಮನೆ ಅಡ್ಡಬೀಳುತ್ತದೆ. ಅಡ್ಡಬೀಳುವ ವಿನಯದಿಂದಲೇ ನೀರು ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲುತ್ತದೆ'. ಇಂತಹ ಉದಾರವಾದ ನಿಸಾರರ ಉಳಿದ ಕವಿತೆಗಳಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಇದು ಅವರು ಬದುಕನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ನಿಲುವೂ ಆಗಿದೆ.

ಆ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಲೋಕವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈ ಕವಿತೆ ಮತ್ತೊಂದೇ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ೭೦–೮೦ರ ದಶಕ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ದಮನಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಕಾಲ. ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಗಳಲ್ಲಿ ರಭಸ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟದ ಕೆಚ್ಚು ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು. 'ಇಕ್ರಲಾ ಒದೀರ್ಲಾ' ಎಂಬ ಹೊಲೆಮಾದಿಗರ ಹಾಡು ಬಂದಾಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಈ ಕಾಲದ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಂದ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕವಿತೆ ಕೂಡ 'ತಾಯೆಂಬ

ಬಾಯಲ್ಲೆ ನಾಯುಣಿಸು ತಿನ್ನುತ್ತ" ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಅಸಹನೀಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಬದುಕಿನ ಪರಕೀಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಭಯೋತ್ಪಾದಕತೆಯೂ ತಡೆಗೋಡೆಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಾದರೂ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಚನಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜರೂರಿದೆ. ನಿಸಾರರ ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲೂ ಆ ಗುಣವಿದೆ.

ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಎಂಬ ಬಣ್ಣದ ಅಂಗಿ

ಈ ಕವಿತೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಯಲುಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ. ನೆಹರು ನಂತರದ ರಾಜಕಾರಣ 'ಸೆಕ್ಯುಲರ್' ಎಂಬ ಬಣ್ಣದ ಅಂಗಿ ತೊಟ್ಟ ಬಫೂನ್ ಆಗಿತ್ತು. ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿ 'ಶೋಮ್ಯಾನ್ ಕಲ್ಚರ್' ಬಂತು. ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಯುತ ಬದುಕನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಆ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಬ್ಬರನ್ನು ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ರಾಜಕೀಯ ತುಷ್ಟೀಕರಣ ನಡೆಸುವುದು ಸುಲಭವಾಗಿತ್ತು. ಬಾಬ್ರಿಮಸೀದಿ, ಗುಜರಾತ್ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡಗಳ ನಂತರ ಅಬ್ದುಲ್ ಕಲಾಂ ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿಯಾಗುವ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು. ಈ ಕವಿತೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಘಟನೆಗಳಿಗೂ ಪೂರ್ವದ್ದು, ಆದರೆ ಅದಾಗಲೇ ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿದ್ದ ತುಷ್ಟೀಕರಣದ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಹಿತವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತವಾದ ಸೌಖ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ನಾಗರಿಕ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಂದಲೂ ವಂಚಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಪೊರೆವ ಗುಣ

'ಸವತಿಮಕ್ಕಳ ಹಾಗೆ' ಕವಿತೆಯು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಮಹತ್ವದ್ದು. 'ರಕ್ತವನ್ನು ರಕ್ತದಿಂದ ತೊಳೆಯಲಾಗದು' ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ ಕವಿ ನಿಸಾರ್‌ರ ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲೂ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ನಿಲುವಿದೆ. ಅದು ಕವಿತೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ, ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ತಾಯಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಪುಟ್ಟ ಆಶಾವಾದದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಎದುರಿಸುವುದು, ತಪ್ಪನ್ನು ಸರಿಯ ಮೂಲಕವೇ ನೇರಗೊಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು, ಇಂದಿನ ಕುದಿಯುತ್ತಿರುವ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯ. ಅಂತಹದೊಂದು ತಾಯ್ತನದ ಸಹನಶೀಲತೆಯನ್ನು ತಾಯಿಗೇ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಧೀಮಂತಿಕೆಯಿದೆ. ವಿಷಾದ ವಿವೇಕವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಪೊರೆವಗುಣ ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಕಾವ್ಯದ ಗುಣವಾಗಿದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಈ ಕವಿತೆ ನೇರ ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವಾಚ್ಯಧ್ವನಿಯಾಗಿದೆ. ಸಂಬೋಧನೆ, ಮುಖಾಮುಖಿ, ಅಪೀಲು ಸಲ್ಲಿಕೆಯಂಥ ಸರಳ ವಿಧಾನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಭಾರತಾಂಬೆಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕವಿತೆಗಳು ನವೋದಯ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇದ್ದವು. ಅಲ್ಲಿಯ ಭಾರತಾಂಬೆಯ ಚಹರೆಗೂ ಇಲ್ಲಿಯ ಚಹರೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ನಿಸಾರರ ಉಳಿದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ

ಬರುವ ಭಾರತಾಂಬೆಯ ವರ್ಣನೆಯೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಮೊದಲಗಿತ್ತಿಯ ಹಾಗೆ ಮೆರೆಯುತಿರುವಿ ತಾಯಿ' ಎಂಬ ಆರೋಪದ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸತೀತ್ವ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ತಾಯ್ತನ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆ ರೂಪುಗೊಳಿಸಿದ 'ಭಾರತಾಂಬೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪಿತ'ವು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಲತಾಯಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತಿತ್ತು. ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಒಳಗುಮಾಡಿಕೊಂಡ ಭಾವವನ್ನು 'ಅವ್ವಾ' ಎಂಬ ಆರ್ತತೆ ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ.

'ಸವತಿಮಕ್ಕಳು' ಎನ್ನುವುದು ಜನಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ರೂಪಕ. ಅದು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೆ ಏನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯದ ತಲ್ಲಣವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಮುದಾಯದ ರೂಪಕವೊಂದು ಒದಗಿಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕವಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೂಪಕದ ಭಾಷೆಗಿಂತ ಸಶಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ನಿವೇದನೆ ತಾಯಿಯ ಬಳಿ ಸಂಕಟವನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಚಿತ ರೀತಿಯದಲ್ಲ. ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣಳಾದವಳ ಬಳಿಯೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಸಹಾಯಕತೆಯದು. ದೇವರಿಂದ ಆದ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ದೇವರಿಗೇ ಮೊರೆಯಿಡುವ ಹಾಗೆ. ತಾಯಿಯಿಂದ ಬಡಿತ ತಿಂದ ಮಗು ತಾಯಿಯ ಬಳಿಯೇ ಬಂದು ಅಳುವ ಹಾಗೆ. 'ಪರಮಹಂಸರ ಮಾತು' ಎಂಬ ಪುಟ್ಟ ಕವಿತೆಯೊಂದನ್ನು ನಿಸಾರ್ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಹೊಳೆಯ ದಡದ ತೇವದ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ರಾಮ ಚುಚ್ಚಿದ ಬಾಣ ಕಪ್ಪೆಗೆ ನಟ್ಟು ಅದು ಒದ್ದಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನೀರು ಕುಡಿದು ಬಂದು ನೋಡಿದ ರಾಮ 'ನೀನು ಯಾಕೆ ಕೂಗಲಿಲ್ಲ?' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. 'ಯಾರನ್ನು ಕೂಗಲಿ ಪ್ರಭೂ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಕಪ್ಪೆ. 'ತಾಯ ಮೊಲೆವಾಲು ನಂಜಾಗಿ ಕೊಲುವ' ಅಸಹನೀಯತೆಯನ್ನು 'ಅವ್ವಾ' ಎಂಬ ಸ್ವರದಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿಯ ರಚನಾವಿನ್ಯಾಸ ತಾಯ್ತನದ ಬಗೆಗಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತಿದೆ. ಕವಿತೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ತಾಯಿಯ ಮೌನ ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ಕವಿತೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳು ತನ್ನ ತಪ್ಪಿಗೆ ನೊಂದಳೆಂಬಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾಯಿ-ಮಗು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಮರುನಿರ್ವಚಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಮೂಲರೀತಿಗೆ ತಂದು ಬಿಡುವ ಮಂತ್ರದಂಡದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ತಾಯಿಗೆ ಅವಳ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಸಂವೇದನೆ ನಿಭಾಯಿಸಬೇಕಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಇದು ಗಾಂಧಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಒಂದು ರೂಪದಂತಿದೆ.

ಈ ಕವಿತೆಯ ತೀವ್ರತೆಯಿರುವುದು ಅದು ಬಳಸುವ ಭಾಷಾ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ. ತಾಯಿ ಎಂಬ ರೂಪಕ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಏಕತ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಭಾರತದ ಪಠ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿ, ತನ್ನನ್ನು ಎಳೆದೊಯ್ಯಲು ಬಂದ ದುಶ್ಯಾಸನನನ್ನು ದ್ರೌಪದಿ 'ಏನಪ್ಪ ಮೈದುನ, ಬಂದ ಕಾರಣವೇನು? ಮಿಕ್ಕ ಕೌರವಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಸುಕ್ಷೇಮವೇ?' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳಿಗೆ ದುಶ್ಯಾಸನ ಬಂದ ಕಾರಣದ ಸುಳಿವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು 'ಮಾತಿನ ಜಾಣ್ಮೆಯ'ಯ ಮೂಲಕ ತಡೆವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ವಿರೋಧವನ್ನು ವಿನಯದಿಂದ ಎದುರಿಸುವ ತತ್ವವನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಶಬ್ದ ರಚನೆಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು, ಹಿಂದುತ್ವ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಬಗ್ಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಿಟ್ಟ ಪಕ್ಕದ ಖೂಳ, ಮೀರ್ ಸಾಧಕ, ನಮಕ್ ಹರಾಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳು.

ಎರಡನೆಯದು ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸವತಿಮಕ್ಕಳು, ಮನೆಮುರುಕಮಂದಿ, ಸೋರೆಬುರುಡೆ, ಸುಳಿಸಫಾಯಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಮೂರನೆಯದು ಉರ್ದು ಕನ್ನಡ ಸೇರಿ ಕವಿಯೇ ರೂಪಿಸಿದ ಕೋಮಿನ ಕಂತ್ರಾಟುದಾರರು, ಮಾಸೂಮ ಮಂದಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಹಿಂದುತ್ವದ ಅಪಾಯವನ್ನು ಜನ ಸಮುದಾಯದ ವಿವೇಕದಿಂದ ಎದುರಿಸಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಭೀಪ್ಸೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ನಿಸಾರ್ ಕವಿತೆಗಳು ರೂಪಕಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. 'ನಿಮ್ಮೊಡನಿದ್ದೂ ನಿಮ್ಮಂತಾಗದೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯ ವರ್ತುಲ, ಬೆಕ್ಕು ಎಂಬ ಸಮೀಕರಣವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. 'ಇಬ್ಬಂದಿ' ಕವಿತೆ ಗೋಪುರ–ಮಿನಾರು, ತುಳಸಿ–ಗೋರಂಟಿ, ವಿಗ್ರಹ–ಕಾಬಾ ಇಂತಹ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಎದುರು ಬದುರುಗೊಳಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅನುಭವಿಸುವ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. 'ರಂಗೋಲಿ ಮತ್ತು ಮಗ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ರಂಗೋಲಿ ರೂಪಕವಾಗಿ ಮತೀಯವಾದಕ್ಕೆ ಮುಗ್ಧ ಪರ್ಯಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಚ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಸಶಕ್ತ ಮಾದರಿಯಾಗಿಸಿದವರು ನಿಸಾರ್. "ಒಳಗೊಳಗೇ ಬೇರು ಕೊಯ್ದು! ಲೋಕದೆದುರಲ್ಲಿ ನೀರು ಹೊಯ್ದು" ಇಂತಹ ರಚನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಈ ಕವಿತೆಯ ವಾಚ್ಯಧ್ವನಿ 'ಬತ್ತಲಾಗದೆ ಬಯಲು ಸಿಕ್ಕದು' ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಂತಿದೆ.

ನವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯನ್ನಾರಂಭಿಸಿದ ನಿಸಾರರ ಮೊದಲ ಹಂತದ ಕಾವ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಪರಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಒಂದು ದಶಕದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಆಸ್ತಿತ್ವದ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಅಪಮಾನಿತ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನವಾಗಿದೆ. ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಶೋಧ ನಡೆದಿದೆ. ಮೂರನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನೂ ನೋವುಂಡ ಜಗತ್ತಿನ ಭಾಗವಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾ ರೂಪದ ಕವಿತೆಗಳಿವೆ. ಹೀಗೆ ನಿಸಾರರ ಕವಿತೆಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದದೊಂದಿಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಿಸುತ್ತವೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಪರಕೀಯತೆಯ ಮೊದಲ ಮಾದರಿಯನ್ನು ೮೦ರ ದಶಕದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮೂಹನಿಷ್ಠತೆಯಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಚಳುವಳಿಗಳ ಕಾಲದ ದಮನಿತ ಅರಿವು ಒಂದು ಕಾರಣವಾದರೆ, ವರ್ತಮಾನದ ಕೋಮುವಾದದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಕವಿತೆಗಳು ಅಪಮಾನಿತ ಸಂವೇದನೆಯ ದಾಖಲೆಯಾಗಿವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತತೆಯ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಂಕಿತ ಸಂವೇದನೆಯಿದೆ. ಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ನಿಸಾರರ ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವೂ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಆರೋಪಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಧಾವಂತದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂವೇದನೆ ಅನುಭವಿಸಿದೆ. ಪರ್ಯಾಯದ ಶೋಧದಲ್ಲಿ ನಿಸಾರ್ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ಅವರ ದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸ್ಥಿತಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ದರ್ಶನವೂ ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಲ್ಲಣಗಳು ನಿಸಾರರ ಕವಿತೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿವೆ. ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

೬. ಎಡ ಪಂಥೀಯ ನೆಲೆ

ಅರಿವಿನ ಮೂಲಕ ಇರುವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಭಾವನಾವಾದ. ಇರುವಿನ ಮೂಲಕ ಅರಿವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಭೌತವಾದ. ವರ್ಗದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಮಾನವ ಸಮಾಜದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ರೂಪಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಭಾವನಾವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ರೂಪಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿತು. "ಶ್ರಮಜೀವಿ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಬೂರ್ಷ್ವಾಸಿಗೂ ನಡುವೆ ವರ್ಗ ವೈಷಮ್ಯಗಳು ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪ ತಳೆದ ಕೂಡಲೇ ಬೂರ್ಷ್ವಾಸಿಯು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಮುಕ್ತ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಧರ್ಮವನ್ನು ಜನಸಮೂಹಗಳಿಗೆ ವಿಚಾರಣಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ಅಫೀಮನ್ನಾಗಿ ಉಣಬಡಿಸತೊಡಗಿತು"[೨೭] ಎನ್ನುವ ವರ್ಗ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ವರ್ಗಸಮಾಜದ ಹಿತರಕ್ಷಣೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಧರ್ಮ ಜನತೆಯನ್ನು ಬಂಧನದಲ್ಲಿಡಲು ಸಾಧನವಾದ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿತು. ಧರ್ಮ ಜನರ ಭ್ರಾಮಕ ಸಂತೋಷವಾಗಿದ್ದು ನಿಜವಾದ ಸಂತೋಷಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕಬೇಕೆಂದು ಚಿಂತಿಸಿತು. "ಧರ್ಮವು ಮರ್ದಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿಡುಸುಯಿಲು, ಹೃದಯರಹಿತ ಜಗತ್ತಿನ ಹೃದಯ, ಚೇತನಾರಹಿತ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಚೇತನ"[೨೮] ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಶೋಷಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬದುಕಲು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಧರ್ಮ ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿಯಾಗಿರುವದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿತು. ಎಡಪಂಥೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಕೋಮುವಾದೀ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡಲು ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು. ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುನರ್ನಿರ್ಮಾಣ, ಭಾರತದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳ ಪುನರ್‌ಮೌಲ್ಯೀಕರಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ಆಶಯದ ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ನಡೆಯಿತು. ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಎಡಪಂಥವೇ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಪರ್ಯಾಯವಿರಬಹುದೋ ಏನೋ.

ಮೊದಲು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ನಂತರ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದ ಮತೀಯ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯಿತು. ಅದು ನಾಸ್ತಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವರ್ತಮಾನದ ಎಲ್ಲ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುವ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ತೋರಿತು. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಧರ್ಮವು ದಲಿತ, ಬಡವರ, ಮಹಿಳೆಯರ ಪಾಲಿನ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವ ವಂಚನೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡಾಯ ಸಾರಿತು. ಆ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂವೇದನೆಯ ಸಂಗಾತಿಯಾಯಿತು. ೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಅದೇ ತಾನೇ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಾದಿ ಪಕ್ಷಗಳ ರಾಜಕಾರಣದ ಫಲವಾಗಿ ಬಲಾಢ್ಯಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು.

ಫ್ಯಾಸಿಸಂ, ನಾಝಿಸಂ ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ಕೋಮುವಾದದ ನಡುವಿನ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಈ ಎಡಪಂಥೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪನವರ 'ಮಗು' ಹಾಗೂ ರಂಜಾನ್ ದರ್ಗಾ ಅವರ 'ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್' ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ

ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸನಾತನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಕಾರಗಳ ಆಧುನಿಕ ರೂಪದ ನಿರಾಕರಣೆ ಇದ್ದರೆ ಎರಡನೆಯ ಕವಿತೆ ಹಿಂದೂ ಫ್ಯಾಸಿಸಂನ ಕ್ರೂರ ಅವತಾರಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿದೆ.

ಎಡಪಂಥೀಯ ನೆಲೆ, ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವೂ ಹೌದು, ಮಾರಕವೂ ಹೌದು. ಅದು ಕವಿಯ ಪ್ರತಿಭಾ ಸಮಾರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವದರಿಂದ ಹೊಸತನ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬದುಕಿನ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ತುಡಿತದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡದಿದ್ದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭಾರದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಕುಸಿಯುತ್ತದೆ.

೧. ಬರಗೂರ ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪನವರ 'ಮಗುವಿನ ಹಾಡು'

ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಿದ ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಯ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದವರು. ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ಸೃಜನಶೀಲ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೂಡ ಇಂತಹ ಹುಡುಕಾಟದ ಮೂರ್ತರೂಪಗಳು. ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಮಾದರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಸಮುದಾಯದ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತ ಇವರ ಕವಿತೆಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. ಮುಂದೆ ಎಡಪಂಥೀಯ ಆಲೋಚನೆಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡವು.

ಬರಗೂರರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು, ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ನವ್ಯದ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಹೋಲುವ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು, ಇವು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲಿನ ಪರಿಸರದ ಒಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದರಿಂದ ನವ್ಯದ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ನಿಲುವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಎರಡನೆಯದು, ಎಡಪಂಥೀಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡುತ್ತ, ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎಂಬ ಅರಿವಿನಿಂದ ನೋಡಿರುವಂಥವು. ಇವು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ದುರವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಮಿಡಿಯುವ ವಿಶೇಷ ನೈತಿಕ ಕಳಕಳಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

'ಮಗುವಿನ ಹಾಡು' ಎಂಬ ಕವನ ಸಂಕಲನವು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆಗಳು ಬದುಕಿನ ಇನ್ನಿತರ ಅಂಶಗಳಿಗಿಂತ ಅತೀತವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕಳಚುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಕಲನದಿಂದ 'ಮಗುವಿನ ಹಾಡು' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆಯು ಮಗುವಿನ ಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಾಣಲು ಮತ್ತು ತಿಳಿಯಲು ಮಗು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆಯ ಕುರಿತ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ-ಮತ-ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಛಿದ್ರವಾಗಿರುವ, ದ್ವೇಷ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಕೊಳೆತು ಹುಣ್ಣಾದ ಮಣ್ಣು ಇದು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕವಿತೆ ಚರ್ಚಿಸುವ ಮೊದಲ ಸಂಗತಿ. ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಭವ್ಯ-ದಿವ್ಯ ಎಂದು ಹೊಗಳುತ್ತ, ಭ್ರಮಿಸುತ್ತ ಬಂದ ನಿಲುವು ಬದಲಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣಿನ ಪವಿತ್ರೀಕರಣ ನಡೆದಿತ್ತು. ಈ ಮಣ್ಣು ತಾಯಿಯಾಗಿ ದೇವಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿತವಾಗಿತ್ತು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಭ್ರಮನಿರಸನಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದವು.

ಚರಿತ್ರೆಯ ಸರಿಯಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ವಿವೇಕಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನಧಾರೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುನರ್‌ಶೋಧವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿತು. ಈ ಶೋಧವು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಕೋಮುವಾದಿ ಕಾಯಿಲೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ವಿಧಾನವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಪ್ರಭುತ್ವ, ಅಧಿಕಾರಗಳು ಮತ-ಧರ್ಮಗಳೊಂದಿಗೆ ಶಾಮೀಲಾಗಿಬಂದದ್ದರಿಂದ ಅದೊಂದು ಛಿದ್ರ ಬಿಂಬವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿತು. ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಲು, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬೇರೂರುವ ಕೋಮುವಾದವು ೮೦-೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಫ್ಯಾಸಿಸಂನ ರಂಗತಾಲೀಮು ನಡೆಸುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಭೂತ-ವರ್ತಮಾನದ ಅಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕವಿತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಕವಿತೆ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಕಡೆ ಮುಖಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ನಿಷ್ಠುರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಒಳಕಾಳಜಿ ಮಾತ್ರ ಜೀವಪರವಾದದ್ದು. ಸಾಮಾನ್ಯರ ಪರವಾದದ್ದು. ಹೊಟ್ಟೆಯೊಳಗಿನ ಮಗು ತಾನು ಚಕ್ರವ್ಯೂಹ ಭೇದದ ರಹಸ್ಯ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅಭಿಮನ್ಯುವಾಗುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಮಗುವಿನ ಮೂಲಕ ನೋಡುವ ಕವಿತೆ ಯುದ್ಧೋನ್ಮಾದದ, ಅಂತಃಕಲಹದ ಅಸ್ವಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಟ್ಟೆಯೊಳಗೇ ಹೋರಾಟದ, ಯುದ್ಧದ, ಉನ್ಮಾದದ ಪಾಠ ಕೇಳಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದು. ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದು ಒಳಹೊಕ್ಕರೆ ಹೊರಬರಗೊಡದ ಚಕ್ರವ್ಯೂಹ. ಅಲ್ಲಿ ನೀತಿ-ನಿಯಮಗಳಿಗೇನೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಗೆಲುವು ಒಂದೇ ನೀತಿ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾವು ಗೌಣವಾಗುವ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಾಜದ ಮತ-ಧರ್ಮದ ಹುಣ್ಣು ದೃಷ್ಟಿಕಾಣದೆ ಕೀವಾಡಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ದುರ್ಭರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟೇನರ್ಥ? ಭವಿಷ್ಯತ್ತೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲಿದೆ? ಸಾವಿನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಬೇಕು ಯಾಕೆ? ಮತೀಯವಾದದ ಮನಸ್ಸು ಎಷ್ಟು ರಾಡಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ "ಮಗುವನ್ನು ಮಗುವೆಂದು ಎದೆತುಂಬಿ ಕರೆಯದೆ ಮತಧರ್ಮ ಬೆರೆಸಿದರೆ ಏನು ಬಂತು?" ಇಂತಹದೇ 'ಮಗುವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ' ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮಗು ಗೋಡೆಗಳ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಡಲು, ಮಾತಾಡಲು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲದ ಒಬ್ಬಂಟಿತನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಕೋಮುವಾದಿ ಕಲ್ಲುಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಈ ಗೋಡೆ ಬರಿಗೋಡೆಯಲ್ಲ. ಸರ್ಪಹುಣ್ಣಿನ ಉರಿ ಕೀವಿನ ಗೋಡೆ. ಇದು ಮಗುವಿನ ಭವಿಷ್ಯತ್ತನ್ನೇ ನಾಶಮಾಡುವಂಥದ್ದು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯು ಮಾನವಿಕಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಹಜ ತಿಳಿವಿನಿಂದ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ. ಮಗು ಮಗುವಾಗಿ ಜನಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ರಕ್ತಕ್ಕೆ, ಜೈವಿಕತೆಗೆ ಜಾತಿಯ, ಧರ್ಮದ ಐಡೆಂಟಿಟಿಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಮಾಜ ಮಗುವನ್ನು ಧರ್ಮದ ಕುರುಹಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಧರ್ಮದ ಜಾತಿಯ ಸುಪರ್ದಿಯೊಳಗಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಗುವನ್ನು ಮಗುವಾಗಿ ನೋಡಲಾಗದ ಧರ್ಮದ ಗ್ರಹೀತಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಲಿ, ಪಡೆಯಲಾಗಲಿ ಏನೂ ಉಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಬರಗೂರರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಲಿಮರ, ಮರಕುಟಿಗಗಳಂತೆ ಮಗುವೂ ಒಂದು ಸಶಕ್ತ ರೂಪಕವಾಗಿ ಅವರ್ತನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಗುವೇ ತನ್ನ ಒಳದನಿಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುವುದು ಸಂವೇದನೆಯ ಮಾರ್ದವತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. 'ಮಗು' ಮನುಷ್ಯಜನ್ಮದ ಒಳಿತಿನ ರೂಪಕ. ಹಾಗಾಗಿ ಮಗುವಿನ ಸಂಕಟ ಹೆಚ್ಚು ಯಾತನೆಯದ್ದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಂದು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ಶಕೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಒಟ್ಟೂ ಶ್ರಮಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸೋಮಾಲಿಯಾವೊ ಲೆಬನಾನೊ ಆಗಲು ಹೊರಟಿರುವಂಥದ್ದು. ಇದನ್ನು ಭವಿಷ್ಯ ಕಾಣದ ಮಗುವಿನ ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಮೇರೆ ಮೀರಿವೆ ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿ-ಮತ ಧರ್ಮಗಳು

ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಲಿ ನಾನು ಈ ಹುಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ?

ನಮ್ಮ ಮಣ್ಣನ್ನು, ಬದುಕನ್ನು ಹುಣ್ಣು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಮನುಷ್ಯ ಹುಳದಂತಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಹುಟ್ಟಿಗೂ ಸಾವಿಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಾಫ್ಕಾನ 'ರೂಪಾಂತರ' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹುಳುವಾಗುವ ಹಾಗೆ ನಡೆಯುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾದೀತು ಅಷ್ಟೇ.

ಮಗುವಿನ ರೂಪಕ ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬತ್ತಲೆ ರಾಜನನ್ನು ಕಂಡು ಚಪ್ಪಾಳೆ ತಟ್ಟಿ ನಕ್ಕು ಸತ್ಯ ಹೇಳುವ ಮಗುವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಭೋಗಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಾಜನನ್ನು ಮಗು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಭೋಗಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಹಿಂಸಾರತಿಯನ್ನು ಮಗು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನು ದುರಹಂಕಾರವನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬೇಕಾದ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ನಾಗರಿಕರು ಜವಾಬ್ದಾರಿಗೆ ಹಿಂದೇಟು ಹಾಕಿದಾಗ, ಮಗು ಮಾತನಾಡುವ ಜರೂರು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಕವಿತೆಯ ಒಳಗಿನ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಸರಿ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಮಗುವಿನ ಮಾತು' ಎಂಬ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಗೂ ಕವಿತೆಯೊಳಗಿನ ರೂಪಕಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ಭಾವನಾ ಸತ್ಯವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಜರೂರನ್ನು ಓದುಗ ಪಾಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದಾಗ ಕವಿತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡುವ ಗಂಭೀರ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಷ್ಟೇ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಓದುಗನಿಗೆ ತಲುಪದೇ ಹೋಗಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಈ ಕವಿತೆಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಕಾಣವುದು ರೂಪಕಗಳ ಸರಪಳಿ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ. ಒಂದರಿಂದ ಒಂದು ಪೂರಕವಾಗುತ್ತ, ಸಮರ್ಥನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಚಲಿಸುತ್ತವೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು 'ಹಸಿರು ಹಕ್ಕಿಯ ಬಸಿರ ಕುಕ್ಕಿತಿನ್ನುವ ಹದ್ದು' ಎಂಬ ರೂಪಕ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಸಿರು ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತ, ಹಕ್ಕಿ-ಹದ್ದು ಎಂಬ ಹೋಲಿಕೆಯು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನಂತರ ನಡೆದ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಭಿಮನ್ಯು, ಚಕ್ರವ್ಯೂಹ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು, ದಾಯಾದಿಕಲಹ ಅಭಿಮನ್ಯುವಿನಂತಹ ಎಳೆಯರ ಬದುಕನ್ನು ನಿರ್ನಾಮಮಾಡಿದ ನೆನಪನ್ನು ಮಾಡಿ, ಕಲಹಪ್ರಿಯ ಮತಾಂಧರಿಗೆ ಎಚ್ಚರಿಸುವಂತಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಕರ್ತರೂ ಪಾಲುದಾರರೂ ಆದವರನ್ನು ಮಗುವೆಂಬ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಗಾಗಿ ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಗತಿಯೊಂದನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶವೇ ಕವಿತೆಯ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಉದ್ದೇಶವೇ ಇಲ್ಲದ ಕಾವ್ಯ ಇದೆಯೇ? ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಧೋರಣೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಬದ್ಧತೆ ಎಂದು ಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಾಗಲೂ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲದ ನಿಲುವು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಚೆರ್ನಿಶೆವಸ್ಕಿ "ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಪತ್ತಿಗಾಗಿ ಸಂಪತ್ತು, ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವಷ್ಟೇ ವಿಚಿತ್ರ. ಮನುಷ್ಯನ ಎಲ್ಲಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮಾನವಕೋಟಿಯ ಒಳಿತನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕ ಮತ್ತು ನಿರರ್ಥಕ ಕಸಬುಗಳಾಗುತ್ತವೆ"[೨೯] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಲಾಕಾರನು ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದೆ ಚಡಪಡಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು ಅಶಕ್ಯವಾದಾಗ ಅದನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವುದೇ ಸುಲಭವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ರಿಸ್ಕನ್ನು ಹೊರುವುದು ಬೇಡವಾದಾಗ, ಆ ಮೂಲಕ ಅವಕಾಶಗಳಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗಬಹುದಾದ ಸಂಭವ ಕಾಡಿದಾಗ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಇದು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಲೆ ಜೀವನದ ಸಂಬಂಧದಿಂದಾಚೆ ಉಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬದ್ಧತೆ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸುವ ಸಾಧನವೂ ಅಲ್ಲ. ಬರಗೂರರ ಎಷ್ಟೋ ಕವಿತೆಗಳಿಗಿಂತ ಅವರ ಭಾಷಣಗಳೇ ಅಪ್ಯಾಯ ಎನ್ನಿಸುವುದು ಇದೇ ಸಮಸ್ಯೆಗಾಗಿ. ಬದ್ಧತೆ ಹೊರ ತೋರಿಕೆಯಾಗದೆ ಒಳ ಸಂವೇದನೆಯಾದಾಗ ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ತೀವ್ರ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಬದ್ಧತೆ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗೆ ತಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ 'ಜನರ ಕೈಯ ಅಲಗು ಮತ್ತು ಕರವಸ್ತ್ರವಾಗಲು ನನ್ನ ನಮ್ರಕಾವ್ಯ ಬಯಸುತ್ತದೆ' ಎಂದ ಪಾಬ್ಲೊ ನೆರೂಡನ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಲ್ಲದ ಕವಿತೆಗಳು ಎನ್ನಬೇಕಾದೀತು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆ ಬರಗೂರರ ಉತ್ತಮ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಇದು ಕನ್ನಡದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಕವಿತೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಮಿಟ್‌ಮೆಂಟ್ ಖಂಡಿತ ಅಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದದ ದುರಂತವನ್ನು ಮಗುವಿನ ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ಮಿಡಿಯುವ ಈ ಕವಿತೆ ಹಿಂಸೆಯವಿರೋಧಿ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಬದ್ಧತೆಯು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಏಕಾಕಾರಿ ಶಿಲ್ಪವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

೨. ರಂಜಾನ್ ದರ್ಗಾ ಅವರ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್

ಕವಿ ರಂಜಾನ ದರ್ಗಾ 'ಕಾವ್ಯ ಬಂತು ಬೀದಿಗೆ' ಮತ್ತು 'ಹೊಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಹೂವಿದೆ' ಎಂಬ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಆ ನಂತರ ಕಾವ್ಯಲೋಕದಿಂದ ಒಂದಿಷ್ಟು ಹಿಂದೆ ಸರಿದಂತಿದ್ದಾರೆ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಧೋರಣೆ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟ ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ಇವರ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣ. ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಎರಡು ಸಂಕಲನಗಳ ಧ್ಯೇಯ- ಧೋರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯವಾಗಿಸುವ ಕಮಿಟ್‌ಮೆಂಟ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಬದುಕು ಯಾತನಾಶಿಬಿರವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಕವಿತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮದ್ದಾಗಬಲ್ಲದು ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾಸ ಇಲ್ಲಿಯ ಕವಿತೆಗಳ ಬೆನ್ನಿಗಿದೆ.

೧೯೭೭ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಕಾವ್ಯ ಬಂತು ಬೀದಿಗೆ' ಎಂಬ ಸಂಕಲನದಿಂದ 'ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಓದಿಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕವಿತೆಯು ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯ 'ಫ್ಯಾಸಿಸಂ'ನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸ್ಮರಣೆಗೆ ತರುತ್ತ, ಸದ್ಯದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಖರವಾದ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ಚಿಂತನೆ ಕವಿಯ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಆವರಿಸಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಕವಿತೆಗಳು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ಸಮುದಾಯದ ಅಸಹಾಯಕತೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರಿಕೆ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳಾಗಲಿ, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯದ ಕಲ್ಚರಲ್ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯಾಗಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಜಾಗತಿಕ ರಾಜಕೀಯದ ಭಿತ್ತಿ

'ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ ದೇಶಪ್ರೇಮದ ಬೀಜ ಬಿತ್ತಿ ಬಾಂಬುಗಳ ಬೆಳೆ ಬೆಳೆದೆ' ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ ಕವಿತೆ ಫ್ಯಾಸಿಸಂನ ಉಗಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಶಪ್ರೇಮ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಗಳಂತಹ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳ ಬಿರುಕುಗಳಲ್ಲಿ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಕುಡಿಯೊಡೆಯುತ್ತದೆನ್ನುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಪರ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಇದು ಯುದ್ಧದ ಮೂಲಕವೇ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದು ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದದ್ದು. ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸೋಲುಗಳ ಕೊಳೆಗೊಬ್ಬರದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. "ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಜನತೆಯ ಸುಲಿಗೆ ಮಾಡುವ ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳು, ಉಲ್ಬಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕ್ಷೋಭೆಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಳಲು ಅರ್ಥಾತ್ ಸುಲಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಾಗ ; ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಅಪಾರ ಅಸಹನೆ ಆಕ್ರೋಶಗಳು ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಯಂತಹ ಕ್ರಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗದಂತೆ ತಡೆಯಲು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವ ಮಾರ್ಗವೇ ಇದು. ಜನತೆಯ ನಡುವೆ ಜನಾಂಗೀಯ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಕೃತಕ ಶತ್ರುವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಆ ಮೂಲಕ ತಾನೇ ನಿಜವಾದ ಶತ್ರುವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವ ನಗ್ನ ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಆಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿ. ಅದನ್ನೇ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕರು ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ."[೩೦] ಹೀಗೆ ವರ್ಗಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ಹಾದಿಯಾಗಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಕವಿತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮಾರ್ಟಿನ್ ಕಿಚನ್ ಎನ್ನುವ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ – ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಎನ್ನುವುದು ವರ್ಗ/ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗಿಂತ ಅಮೂರ್ತ ರಾಷ್ಟ್ರ, ಸಾರ್ವಭೌಮತೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಸಾರುವ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಉದಾರವಾದಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಒಂದು ತೀವ್ರಗಾಮಿ ಬಲಪಂಥೀಯ ರಾಜಕಾರಣವಾಗಿದೆ."[೩೧] ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಹೋರಾಟದ ಒಡಲಲ್ಲಿಯೇ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಟಿಸಿಲೊಡೆದದ್ದು. ಇದರ ಮನೋನ್ಮಾದ ಸ್ವಂತ ಆಲೋಚನಾ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು

ಕುರಿಗಳಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅನುದಿನದ ಬದುಕನ್ನು ರಣರಂಗವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕವಿತೆಯು ಫ್ಯಾಸಿಸಂನ್ನು ಭಾವಾವೇಶದಿಂದ ನೋಡದೆ ಖಚಿತ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳತ್ತ ಬೆರಳು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕ್ಷೋಭೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲಾಗದೆ ಫ್ಯಾಸಿಸಂಗೆ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಸೋವಿಯತ್ ರಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ 'ಕೆಂಪುಸೇನೆ' ಕಟ್ಟಿದ ಸ್ಟಾಲಿನ್ ಫ್ಯಾಸಿಸಂನ್ನು ಸೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕವಿತೆ ಪರ–ವಿರೋಧದ ಸ್ಪಷ್ಟ ದ್ವಿಮುಖವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನೀನು ಮತ್ತು ನಾವು ಎಂಬ ನಿಲುವಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದ ಮತ್ತು ಫ್ಯಾಸಿಸಂನ್ನು ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳಾಗಿ ಕವಿತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ಟಾಲಿನ್ನನ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮರೆಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ತೀವ್ರವಾದಿ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಎದುರಿಸುವ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ಸಮಾಜದ ಕಡೆಯ ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹತ್ಯೆ, ಬಾಂಬು, ವೈರ, ಹಿಂಸೆ, ಸುಲಿಗೆಗಳು ದಿನದ ನಡಾವಳಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಬಲವಂತ ಮತ್ತು ಒತ್ತಾಯಗಳು ಕಾನೂನುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಸಮ್ಮತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕವಿತೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ತೀವ್ರ ಕಮಿಟ್‌ಮೆಂಟಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹಿಂಸೆಯ ಈ ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗಲನ್ನು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಫ್ಯಾಸಿಸಂದ ಸ್ವರೂಪ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಭಾರತೀಯ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ರಕ್ತಬೀಜಾಸುರ ಎಂಬ ರಕ್ಕಸನ ಕಥನವಿದೆ. ಅವನ ಒಂದು ಹನಿ ರಕ್ತವೂ ಭೂಮಿಗೆ ತಾಕಿದಾಗ ಅದು ವೀರ್ಯದಂತೆ ಜನ್ಮಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬನನ್ನು ಸಂಹರಿಸಿದರೆ ನೂರಾರು ಜನ ಹುಟ್ಟುವ ಸ್ಥಿತಿಯದು. ಇಂತಹ ಕೆಡುಕಿನ ಅಳತೆ ಮೀರಿದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಫ್ಯಾಸಿಸಂಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅರ್ಧಗಿರ್ಧ ಚೂರುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಮರಳಿ ಮರಳಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಕಟವಿದೆ. ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ನೂರಾರು ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹಿಟ್ಲರ್, ಮುಸಲೋನಿಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ ಇದೊಂದು ಪರಂಪರೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಫ್ಯಾಸಿಸಂನ ಆನಂದದ ಹುಡುಕಾಟವು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬೆನ್ನುಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ತುಳಿಯುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಬೆನ್ನುಗಳನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿಲಾಗಿಸಿ ವರ್ಗಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ

ಫ್ಯಾಸಿಸಂನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಈ ಕವಿತೆಯು ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ದಿಕ್ಕು-ದೆಸೆ, ಹುಟ್ಟು–ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಯಂಸೇವಕ ಸಂಘವು ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮ, ರಾಷ್ಟ್ರರಕ್ಷಣೆ, ಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆ ಮುಂತಾದ ಸ್ಲೋಗನ್ನುಗಳಲ್ಲಿ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹರಡುತ್ತದೆ. ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಸಂಸದೀಯ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ನಾಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಮಾನತೆಯ ಜನ ಹೋರಾಟದ ಮೇಲೆ ದಾಳಿಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಿಟ್ಲರ್, ಮುಸಲೋನಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಆರೆಸ್ಸೆಸ್ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಗೂ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಇದನ್ನು ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಎನ್ನಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಂಘಪರಿವಾರದ ಹುಟ್ಟಿನಚರಿತ್ರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇದೆ. ಮುಸಲೋನಿಯ 'ನಾಝಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು

ಆರೆಸ್ಸೆಸ್ ಮೂಂಜೆ ಎನ್ನುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ಕಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ದರ್ಗಾರ ಕವಿತೆಯು ಸಂಘಪರಿವಾರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಈ ದೇಶದ ಸಭ್ಯಸ್ಥ ಪ್ರಜೆಗಳು ನೇರ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರರೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಜಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಆರ್ಯನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಇದು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಸಾಂಕೇತಿಕ ರೂಪವಾಗಿ 'ಸ್ವಸ್ತಿಕ'ವನ್ನು ಕವಿತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗೀಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಆರ್ಯನ್ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿರುವುದು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಬೆಳೆಯಲು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಬಂಡವಾಳವಾದವನ್ನು ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು 'ಅಖಂಡ ಭಾರತ' ಎನ್ನುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶುದ್ಧೀಕರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮವು ರಾಜರ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯದ ಸೂಫಿಸಂತರ ಮೂಲಕವೂ ಬಂದಿತು. ಅಸಮಾನತೆಯ ಉರಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬಹುತೇಕ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನ ಈ ಸಮಾನತೆಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ಗತಕಥನವನ್ನು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಮತಾಂತರಿಗಳೆಂದು ಆರೋಪಿಸಿ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ದೇಶಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಹಿಂಸಿಸುವ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ಕೆಲವೇ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸತೊಡಗಿತು.

ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ 'ಸಹಜ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನ' ಎನ್ನುವಂತೆ ವ್ಯಾಪಿಸ ತೊಡಗಿದ್ದರ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಕವಿತೆ ತರ್ಕಿಸುತ್ತದೆ. ೧೯೫೬ರಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಗೋಹತ್ಯೆ ನಿಷೇಧ ಚಳುವಳಿ, ಭಾರತ–ಚೀನಾ, ಭಾರತ–ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಯುದ್ಧ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶಭಕ್ತಿಯ ವಿಪರೀತ ಸೋಗು. ಈ ಮುಂತಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಜನತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಳಗೆ ಬರಲು ಯತ್ನಿಸಿದ ಆರೆಸ್ಸಸ್ ೧೯೭೦ರ ನಂತರದ ಜೆ.ಪಿ. ನೇತೃತ್ವದ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಅವಕಾಶ ಪಡೆಯಿತು. ೧೯೭೭ರ ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಂತರ ಬಲವಾದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ವಿರೋಧಿ ಅಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಜನತಾ ಸರ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಸಂಘಪರಿವಾರ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಶಾಮೀಲಾಯಿತು. ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಕವಿತೆ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಆರೆಸ್ಸೆಸ್ 'ಜನತಾ ಥಾಲು' ಹಿಡಿದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿರುವ ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ದುರಂತ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಕವಿತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಮುಖದ ಮರೆಯಲ್ಲಿ ಫ್ಯಾಸಿಸಂನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿ ಬೆಳೆಯಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಪಾಪ ಜನತಾಪಕ್ಷದ ಜೆ.ಪಿ.ಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭವು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ರಾಜಕೀಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಏನು ಬೇಕಾದರೂ ಘಟಿಸಬಹುದಾದ ಸಂಭವನೀಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದರ ನಂತರದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತ ಬಂದ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅತ್ತತ್ತ ತಳ್ಳುತ್ತ ಲಾಭದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಿಳಿದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನೂ ಕವಿತೆಯ ಮುನ್ಸೂಚನೆಯು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಈ ಕವಿತೆಯು ಖಚಿತ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವಿನಿಂದ 'ಕಾವ್ಯದ ಕಾಲಾತ್ಮಕತೆ' ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮರಳಿ ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕವಿತೆ ಎಂಬ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ

ಮೃದು, ಭಾವಮಯ, ಲಯದ ಲಾಲಿತ್ಯ, ಹಿತಕಾರಿ ಪದಬಂಧ – ಹೀಗೆ ಮೃದು ಮಧುರವೆಂದೇ ಕಾಣುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆ ಹೇಳುವ ಹಲವು ಗ್ರಹೀತಗಳಂತೆ ಇದೂ ಕೂಡ. ಕಾವ್ಯವು ಕಠಿಣವೂ, ಗಹನವೂ, ವಿಸ್ತಾರವೂ, ಒರಟೂ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾರದ ಸಿದ್ಧ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ರೂಢಿಯಾಗಿದೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಕವಿತೆ ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ತನ್ನ ಆತ್ಮದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ತಲುಪಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯ ಮೌನವಹಿಸಬೇಕು ಅಥವಾ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತನ್ನದೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು 'ಕವಿತೆ ಯಾಕೆ?' ಎಂದು ಕೇಳುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು 'ಯಾಕೆ ಬೇಡ?' ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ. ಹೀಗೆ ನಿಷೇಧಿತ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಜೀವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯ ಬೀದಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದ ಎಂಭತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ. ಈ ಸಾಧ್ಯತೆ ಕನ್ನಡ ಸಂವೇದನೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಧಾಡಸಿತನವನ್ನು ನೀಡಿತು.

ಈ ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಗಳ ರಚನೆ ಸಲೀಸಲ್ಲ. ಪೂರ್ವಸೂರಿಗಳ ಚಾವಡಿಬಿಟ್ಟು ಪೂರ ಹೊರಬರದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೂ ಒಪ್ಪಿತವಾಗುವ ಹಾಗೆ ವೈಚಾರಿಕ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಮಿದ್ದು ನಾದುವುದು ಕುಶಲಕರ್ಮವೇ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು, ಅಕ್ಕ ಮಹಾದೇವಿ ಬೇರೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ 'ಫಲ ಒಳಗೆ ಪಕ್ವವಾಗದೆ ಹೊರಗಣ ಸಿಪ್ಪೆ ಒಪ್ಪಗೆಡದು' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಓದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆ ಫ್ಯಾಸಿಸಂನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತ ಅದರ ದುರಂತವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಗೊಳಿಸುವ ರೀತಿಗಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಶಬ್ದದ ಕನ್ನಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದು. ಕವಿತೆಯು 'ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ' ಎಂದು ಫ್ಯಾಸಿಸಮ್ಮನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಕವಿ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಧಾನವಿದೆ. ಕವಿತೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿಬಿಡುವ ಶಾಬ್ದಿಕ ರಚನೆಯ ಅಪಾಯ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಫ್ಯಾಸಿಸಮ್ಮನ್ನು ರಕ್ತಬೀಜಾಸುರ, ಶತಾವತಾರಿ, ಪಾರ್ಥೇನಿಯಂ, ಮುನ್ನಡೆ ಎಂದು ಸಂಕೇತಿಸುವುದು 'ಸೋಲು ಮತ್ತು ನಾಶವಿಲ್ಲದ' ಸೂಚನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತ ಸ್ವತಃ ಕವಿ ನಂಬಿದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸೋಲಿನ ಭಾಷೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ನಾವು ದುಡಿಯುವ ಜನ ನಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರ ಬಂದಾಗ
ಬಂದೂಕಿನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಗುಬ್ಬಿ ಗೂಡು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ

ಎಂಬ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಕವಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಕವಿಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೂ ಮೀರಿ ಭಾಷಾನುಡಿಗಟ್ಟು ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಕ್ರಮ ಇದು. ಅಂತೆಯೇ ಭಾಷೆಯ ಸಮರ್ಥ ಬಳಕೆಯ ನಿದರ್ಶನವನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಕವಿತೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಹಿಡಿದು ಜನತಾ ಢಾಲು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ಢಾಲು' ಎನ್ನುವುದು ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಸಂರಕ್ಷಣಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಆಕ್ರಮಣದ ಸಂಕೇತ. ಇದು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷದ ಆಡಳಿತ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಕವಿ ಕೋಮುವಾದ ಎನ್ನುವ ಅಂತರ್‌ಯುದ್ಧವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಇದಾಗಿದೆ.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ಕವಿತೆ ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತಾರ ಕ್ಯಾನವಾಸಿನಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವುದು ತನ್ನ ಕಾಲಬುಡದಲ್ಲಿರುವ ಅಪಾಯದ ಆಳವನ್ನು ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ. ಎಡಪಂಥೀಯ ನಿಲುವು ಜಾಗತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಅಪಾಯವನ್ನು ಮರಳಿ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಇಂತಹ ಅನ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಕರ್ತವಾಗುವುದನ್ನು 'ದೆಹಲಿ' ಎಂಬ ರೂಪಕ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಅಸಮಾನತೆ ಇವರ ಕವಿತೆಗಳ ಕಾರಣಗಳು. ಅನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಯುದ್ಧವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವದು ಇವರ ಕವಿತೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವಾಗಿದೆ.

ಯುದ್ಧೋನ್ಮಾದವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವ ಕವಿ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಅನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಅದು ಅಂತಃಕಲಹವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. "ಇವರ ಕವನಗಳು ಸಿಟ್ಟಿನ ಭಾಷಣಗಳಲ್ಲ. ರೋದನದ ಗೀತೆಗಳೂ ಅಲ್ಲ, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಶಿಲ್ಪದ ನೆರವಿಲ್ಲದೆ ಬಂದಾಗ ಸಮಾಜವಾದಿ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶ ವಿಫಲವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ಇವರ ಬಹುಪಾಲು ರಚನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದೆ"[೩೬] ಎಂಬ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

೭. ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯ ನೆಲೆ

ಡಾ.ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು 'ನಾನು ಹಿಂದೂ ಆಗಿ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಹಿಂದೂ ಆಗಿ ಸಾಯಲಾರೆ' ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದು ಸ್ವಾತಂತ್ರೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಸಂಗತಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ದಲಿತಲೋಕವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಅವಮಾನದ ಭೀಕರತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಅಳಿಯಬಹುದೆಂಬ ನೆಹರೂ ಹಾಗೂ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಕಲ್ಪನೆ ಹುಸಿಯಾಗಿ ನಾಗರಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಘಾಸಿಗೊಳಿಸಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರಶಕ್ತಿಗಳು ಭೂಸುಧಾರಣಾ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಲಾಭಪಡೆದು ಬಲಾಢ್ಯವಾಗುತ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ತರುವ ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ಅಮಾನವೀಯವಾದ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವದು ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದೀ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳು ಜಾತಿ ಸಂಕಟವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದೇ ವರ್ಗಾಧಾರಿತ ಹೋರಾಟದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮುಳುಗಿರುವದರಿಂದ ವಿಶಾಲವಾದ ದಲಿತ ಹೋರಾಟದ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕ ದಕ್ಕಿದ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಸ್ಪರ್ಧೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಬಿರುಕುಗಳು ಕಂಡು ಅಸಂಖ್ಯ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಛಿದ್ರೀಕರಣವಾಯಿತು. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ನಡುವೆ ರೂಪತಾಳಿತು. ತನ್ನ ಸಂಕಟಗಳೇ ತನಗೆ ಹೆಚ್ಚಾದಾಗ ತನ್ನನ್ನ ತಾನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭಾಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವದೇ ದೊಡ್ಡ ಆಹ್ವಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಇನ್ನಿತರರ ಶೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರಶಾಹಿ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳ ಮುಖ್ಯನೆಲೆ ದಲಿತರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವುದು. ಹೊಸ ಅವಕಾಶಗಳಿಗೆ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ದಲಿತಲೋಕ ಸಿದ್ಧವಾಗುವವರೆಗೆ

ಅವುಗಳನ್ನು ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳೇ ಅನುಭವಿಸಿದವು. ದಲಿತರು ತಮ್ಮ ಪಾಲಿನ ಹಕ್ಕುಬಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯತೊಡಗಿದಂತೆ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದವು. ಬೆಲ್ಚಿ, ಕಂಬಾಲಪಲ್ಲಿ, ಕಿಲ್ವೆಣ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ದಲಿತರ ದಹನ ಕೋಮುವಾದೀ ರಾಜಕಾರಣದ ಕ್ರೂರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಮೇಲಿನ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭೀಕರ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳು ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ನಡೆದಿವೆ. ಆ ಎರಡೂ ಹಿಂಸೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ, ಕೋಮುವಾದ! ಹೀಗಾಗಿ ದಲಿತ ಕವಿಗಳು ಬರೆದ ಕವಿತೆಗಳು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಆಂತರಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನೂ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲೆಳೆಸುವ ಅದರ ಕೋಮುವಾದಿ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತವೆ. ೮೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಕೋಮುವಾದಿ ಪಕ್ಷಗಳೂ, ಶೂದ್ರ ಪಕ್ಷಗಳೂ ಪ್ರಬಲವಾದಂತೆ ದಲಿತರು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲೂ ಹರಿದು ಹಂಚಿ ಹೋಗಿರುವದು ದಲಿತ ವಿರೋಧಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ದಲಿತರೇ ಭಾಗವಹಿಸುವಂಥ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಮುಸಲ್ಮಾನರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಬಂಡಾಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಕನ್ನಡ ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಉಗ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದೆ. ಜತೆಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಹಾಗೂ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಗಳ ಚಿಂತನೆಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಮತ ಪಂಥಗಳ ಶೋಷಿತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ "ಭಾರತಾಂಬೆಗೆ" ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ "ದಲಿತರು ಬರುವರು ದಾರಿಬಿಡಿ" ಎಂಬ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅ. ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ದಲಿತರು ಬರುವರು ದಾರಿಬಿಡಿ'

'ಬೇಂದ್ರೆಯ ನಂತರ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ ಕವನಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಕವಿ'[೩೩] ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯ ತೊರೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ಪರಂಪರೆಗೆ ಬೆರೆಸಿದರು. 'ಹೊಲೆಮಾದಿಗರ ಹಾಡು', 'ಸಾವಿರಾರು ನದಿಗಳು', 'ಕಪ್ಪು ಕಾಡಿನ ಹಾಡು' – ಇವು ದಲಿತ ಅನುಭವಗಳ ಅಕ್ಷರರೂಪೀ ಕಥನಗಳು. ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಧೋರಣೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಯು ಇಲ್ಲಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಜೊತೆಯಾಗಿದೆ.

'ಸಾವಿರಾರು ನದಿಗಳು' ಸಂಕಲನದಿಂದ 'ದಲಿತರು ಬರುವರು' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆಯು ದಲಿತರ ರಾಜಕೀಯಾಧಿಕಾರದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಸ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು ತಾವೇ ಆಕ್ರಮಿಸುವ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಕೋಮುವಾದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಬೆಂಬಲವಿತ್ತು. ಇದು ಮತೀಯ ದ್ವೇಷದ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಲು ಹವಣಿಸಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡಿದ್ದು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೇಲುವರ್ಗ, ನಂತರ ಭಾರತದ ಶೂದ್ರವರ್ಗ, ನಂತರ ದಲಿತರು. ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಶೂದ್ರರು ಹಾಗೂ ದಲಿತರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದವರೆಗೆ ನಿಜವಾದ

ಸಂಗಾತಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ಸಂಬಂಧ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು. ದಲಿತರ ಪಾಲಿನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಕೊಡುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರರಿಗೆ ಸಂಶಯವಿತ್ತು. ಅವರು ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಪರವಾಗಿದ್ದರು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಚಿಂತನೆಗಳ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ಬರೆದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ 'ಹೋರಾಟದ ಸಾಗರಕ್ಕೆ ಸಾವಿರಾರು ನದಿಗಳು' ಎಂದು ಬರೆದದ್ದು ಮೂಲತಃ ದಲಿತ ಹೋರಾಟದ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ, ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟವೆಂಬ ವಿಸ್ತೃತ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಿರುದ್ಧ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಸ್ಲಿಮರು, ದಲಿತರು, ಶೂದ್ರರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ದಲಿತರು ಬರುವರು ದಾರಿಬಿಡಿ' ಎಂಬ ಘೋಷಣೆಯ ಅಧಿಕಾರಗ್ರಹಣದ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ, ದಲಿತಪರ ಕಾಳಜಿಯು ಇರುವಂತೆಯೇ ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದವು ಮೂಲತಃ ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯಾಗಿದ್ದು ದಲಿತ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಮುಸ್ಲಿಂದ್ವೇಷದ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುವ ಚಿಂತನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ದಲಿತರ ಹೋರಾಟ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಕವಿತೆಯು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಜಾತೀಯತೆ, ಮತೀಯತೆಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧದ ಮೂಲಕ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ದಲಿತ ನೆಲೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರದ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯ

'ದಲಿತರು ಬರುವರು ದಾರಿಬಿಡಿ, ದಲಿತರ ಕೈಗೆ ರಾಜ್ಯಕೊಡಿ' ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ ಕವಿತೆ ದಲಿತರು ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಲು ತಡೆಯಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಕ್ತಾರರನ್ನು ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ದಲಿತರನ್ನು ಅಧಿಕಾರವಿಹೀನರಾಗಿಸಿ ಅವರ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಕಾಲ್ತೊಡಕಾದವರನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಲ್ತೊಡಕಿನ ಮೊದಲ ಜವಾಬ್ದಾರರು ದಲಿತರನ್ನು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಹೀನಾಯಗೊಳಿಸಿದ ಸವರ್ಣೀಯ ಹಿಂದೂಗಳು. ಹಿಂದೂಗಳು ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೋಮುವಾದಿ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ದಲಿತರನ್ನು ಹಿಂದೂಗಳೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತಮ್ಮವರಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ, ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದಲಿತರು ಆಹಾರ, ಬಟ್ಟೆ, ಹೆಸರು, ಮಾತು, ನೀರಿನ ಬಳಕೆ, ಸ್ಮಶಾನ ಬಳಕೆ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸ್ಥಳಗಳ ಬಳಕೆಗಳಂತಹ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಹಿಂದೂಗಳಿಂದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. "ಭಾರತೀಯ ಹಳ್ಳಿಯ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಸಮಾನತೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸೋದರತೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಗಣರಾಜ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಭಾರತದ ಹಳ್ಳಿಯ ಲಕ್ಷಣ. ಅದೇನಾದರೂ ಗಣರಾಜ್ಯವೆನಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಅದು ಸ್ಪೃಶ್ಯರ, ಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಂದ ಮತ್ತು ಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗಾಗಿ ಇರುವ ಗಣರಾಜ್ಯ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಮೇಲೆ ಹಿಂದೂಗಳ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವೇ ಈ ಗಣರಾಜ್ಯ."[೩೪] ಅಂಬೇಡ್ಕರರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಅಧಿಕಾರವಿಹೀನ ಬದುಕನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿತೇ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕವಿತೆಯು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಪ್ರಮೇಯ.

ದಲಿತರು ಅಕ್ಷರಲೋಕಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಾಗ ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯ ಜಾಗೃತಿ, ಚಳುವಳಿ ಹಾಗೂ ಸಂಘಟನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆಗ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ದಲಿತರ ಸ್ಥಿತಿ ಅರಿವಾಗತೊಡಗಿತು. 'ಎಲ್ಲಾರು ದೇವ್ರಮಕ್ಳು ಅಂತಾರೆ, ಹೊಲೇರ್ನ ಕಂಡ್ರೆ ಹಾವ ಕಂಡಂಗಾಡ್ತಾರೆ' ಇಂತಹ ಯಾತನೆಯ ಸರಪಳಿಯನ್ನು ತುಂಡರಿಸುವುದೆಂದರೆ ದಲಿತರು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖಿಯಾಗಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿತ್ತು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ದಲಿತರಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ಒದಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ ವಿಚಾರವಾಗಿತ್ತು. ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಒಳಗೆ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡಬಹುದೇ ವಿನಃ ಜನಾಂಗಗಳ ನಡುವೆ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. "ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಎರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಧರ್ಮವು ಸಮರ್ಥವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದೇ ತಪ್ಪು. ಹಿಂದೂಧರ್ಮವು ಸ್ವತಃ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ವಿರುದ್ಧ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯಗಳ ಸಾಕಾರ ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಮಾನ ನ್ಯಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದೆಂದರೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋದಂತೆ ಎರಡೆಯದಾಗಿ ಹಿಂದೂಧರ್ಮವು ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯದ ಮಾತು. ಹಿಂದೂಗಳು ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ನಡುವಿನ ಅಡ್ಡಗೋಡೆಗಳನ್ನು ಉರುಳಿಸಿ ಎರಡನ್ನೂ ಒಂದುಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ಅಶಕ್ತವಾಗಿದೆ."

ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಲಿತರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮೀಸಲು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಕೇಳಲು ಇಂತಹ ಖಚಿತ ಕಾರಣಗಳು ಇದ್ದವು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನು ಎಷ್ಟೇ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿ ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರೆ ಆ ಶಕ್ತಿಯು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೂಗಳ ರಾಜಕೀಯ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಇಂತಹ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಕವಿತೆಯು 'ಹಿಂದೂಧರ್ಮವ ಕೊಂದರು ದಲಿತರು' ಎಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ 'ದಲಿತ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವರ್ಗ ಶೋಷಿತರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಸಿವು ಅವಮಾನಗಳ ಅನುಭವದ ವಿಸ್ತಾರ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ಕವಿ ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವಿದು.

ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯ ಬಡವರು ಬಂದರು, ಎಲ್ಲಾ ಮತಗಳ ಶೋಷಿತರು,
ದಲಿತ ಭಾರತ ಬಾವುಟದಲ್ಲಿ, ನಿಂತರು ರೈತರು ಕಾರ್ಮಿಕರು

ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರವು ಬೇಡಿಕೆ, ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳಿಂದ ಸಿಗಲಾರದೆಂಬ ಖಚಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕವಿತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನಾದರೂ ದೈನ್ಯವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ದಲಿತಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳು ಸಂಭವಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸಮಾನ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಜಡವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ತರುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ದಲಿತರನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಕ್ರಮ ಬದಲಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವರ ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕುರಿತ ದಯೆ, ಕರುಣೆ, ದಾನ, ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಸ್ಥಾಪಿತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ತನ್ನನ್ನು ಸರಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಂಡುಕೊಂಡ ದಾರಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. 'ಹೊಲೇರು ಮಾದುಗ್ರು

ಅನ್ನೊ ಬದ್ಲು, ಹರಿಜನಾ ಅಂತ ಕರ್ದು ನಗ್ತಾರಲ್ಲಪ್ಪೋ' – ಇಂತಹ ವರ್ತಮಾನದ ನೋವುಗಳು ದಲಿತರ ಗೌರವದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಮೂಲಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಅದೇ 'ಕೋಟಿ ಕನಸಿಗೂ ಹೊತ್ತಿ ಉರಿಯುವ ಮನಸ್ಸಿಗೂ' ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಸಂವಿಧಾನಬದ್ಧವಾದ ಸಮಾನ ನ್ಯಾಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸ್ಥಾಪಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಕ್ಷಣದಿಂದ ಮೂಲೋತ್ಪಾಟನ ಮಾಡುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವು ಅನ್ವಯಗೊಳ್ಳುವುದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯ ಮೂಲಕ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಿಂದಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವು ಆಡಳಿತದ ನಿಯಂತ್ರಕವಾಗಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಬಹಳ ಬೇಗ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಈ ವರ್ಗಗಳು ಅಧಿಕಾರದ ಎಲ್ಲ ಸೌಖ್ಯವನ್ನೂ ಪಡೆದವು. ಈ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದದ್ದು ಸಮಾನನ್ಯಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ. ಸ್ಥಾಪಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸುಸಂಬದ್ಧವಾದ ನ್ಯಾಯದ ಕಲ್ಪನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ದಲಿತರು ರಾಜ್ಯದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೆಂದರೆ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಮುಖಿ ಚಲನೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿದೆ.

ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಪರಾಮರ್ಶೆ

ದಲಿತರ ಬರುವಿಕೆಯ ಕನಸಿನ ಉಸಿರು ಹೊಂದಿದ ಈ ಕವಿತೆಯು ಹೋರಾಟದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿರುವ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರೊಂದಿಗೆ ಹೆಣೆದು ಬಿಳಲುಗಳು ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಾಂಬರಿಸುವಾಗಲೂ ಆ ರಚನೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿಸಮಸ್ಯೆ ಇವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಲ್ಲ. 'ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ತತ್ವದ ಮೇಲೆ ರೂಪಿತವಾದ ಎರಡು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು. ಜಾತಿವಾದಿ ಹಿಂದೂಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರು ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಳ್ಳಿನ ಮೆಳೆಯ ಹಾಗೆ ಕಾಲಿಡಲು ಇಂಬಿಲ್ಲದಂತೆ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಹಬ್ಬಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮದ ಪುರಸ್ಕಾರವಿದೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ಪವಿತ್ರತೆಯ ಚರ್ಮವನ್ನು ಹೊದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಹಲವು ಅಸಮಾನತೆಯ ಸೋಪಾನಗಳಲ್ಲಿ ತರತಮಗಳಲ್ಲಿ ಸುನಿರ್ಮಿತವಾಗಿರುವ ಕಟ್ಟಡ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ತರತಮಗಳು ಅದರ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ದಂಗೆಯು ಅದರ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ದಂಗೆಯೂ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ಇಂಡಿಯಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ದಲಿತರ ಅಪಮಾನ-ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣರಾದವರು ಈ ತರತಮಗಳಲಿ ಹಂಚಿಹೋಗಿರುವ ಜಾತಿಗಳವರು. ಈ ಶೂದ್ರವರ್ಗಗಳು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮೌಢ್ಯಗಳನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡು ನವಪುರೋಹಿತವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡವು. ಕಳೆದ ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಅನುಭವಿಸಿದ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ಈ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಭ್ರಮೆಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕೋಮುವಾದಿ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಿಂದುತ್ವವು ಕೋಮುವಾದಿ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಬಗೆಗೆ ಮೃದು ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುವುದು; ದಲಿತ ಕೇರಿಗಳಿಗೆ

ಪೇಜಾವರ ಶ್ರೀಗಳಂಥವರ ಭೇಟಿ – ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಎರಡನ್ನೂ ಒಂದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅರಿವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಣ–ವರ್ಗಗಳ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಅದರ ಆಧುನಿಕ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಕವಿತೆ ಹೀನಾಯಗೊಳಿಸುವುದು ಇಂತಹ ಎಚ್ಚರದ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ದಲಿತ ಭಾರತದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

ದಲಿತ ಹೋರಾಟದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಚಿಂತನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಹೋರಾಟದ 'ಹೊಸದಾರಿ'ಯನ್ನು ಕವಿತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. 'ತಾವೇ ಕಂಡ ಹೊಸದಾರಿಯಲಿ, ಹೊಂಟರು ದಲಿತರು ಮೆರವಣಿಗೆ',

ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆ ಹಲವು ದಮನಿತ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಹೋರಾಡಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಿದೆ. ಇವುಗಳ ಕೂಡುಹೋರಾಟ ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಕ ಕೇಂದ್ರವು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸ್ಮೃತಿಕೋಶವು ಈ ಕವಿತೆಗಿದೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟರೊಂದಿಗಿನ ಕೂಡುಹೋರಾಟದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವರ್ಗಹೋರಾಟದ ಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರೂ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪರಿಶೀಲನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ವೈರುಧ್ಯವು ಬಲವಾದ ಹಾಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಡುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಹೋರಾಟದ ಸಂದರ್ಭದ ಸತ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದ ದಲಿತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಭಿನ್ನವೂ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಯು ಪೂರ್ವಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತ ಕೂಡುಹೋರಾಟದ ಕನಸನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಗುಣ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಒಟ್ಟೂ ಕವಿತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ.

ರಾಮರ ಕಾಲ ಕೃಷ್ಣರ ಕಾಲ – ಎನ್ನುವುದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ ಸಹಜ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಶಂಭೂಕವಧೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದುತ್ವದ ಹತ್ಯಾಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಗೀತೋಪದೇಶದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧಿಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದ 'ರಾಮರಾಜ್ಯ'ದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ಮೃತಿಯಿದೆ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವಿನ ರಾಜಕಾರಣ ದಲಿತರ ಹೋರಾಟದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿರುಚಿ ಅವರನ್ನು ಮತ್ತದೇ ದೈನ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿತ್ತು. ದಲಿತರನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಹತಾರಗಳಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ವರ್ತಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯ. "ಒಂದು, ಜನಾಂಗವನ್ನು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕಲ್ಪದ ಮೂಲಕ. ಎರಡು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರತಿಭಾಸಂಕಲ್ಪದ ಮೂಲಕ. ಇವೆರಡೂ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಹರಿಯುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕಲ್ಪದ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಜನಾಂಗ ತನಗೆ ಅಗತ್ಯವಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಸಂಕಲ್ಪ ಕೂಡಾ ತನಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು

ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ತತ್ವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಕಾವ್ಯದ ರೂಪು ರೇಖೆಗಳು ಇನ್ನಷ್ಟು ಉಜ್ವಲವಾಗುತ್ತವೆ"[೩೬] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ. 'ದಲಿತ ಭಾರತದ ಬಾವುಟ' ಎಂಬ ರೂಪಕ ಕೂಡ ಇಂತಹ ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮೂಡಿರುವಂಥದ್ದು.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

"ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಂಘಟನೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತೇವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭ್ರಮೆ. ಒಬ್ಬ ಕವಿಯನ್ನು ಬಹುಜನರ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಉಳಿಸ್ತೀವಿ ಅನ್ನೋದು ತಪ್ಪು"[೩೭] ಎಂದು ಕಾವ್ಯನಿರ್ಮಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ನೋಡಿದವರು ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ. ಸಂಘಟನೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಲೇ ಕಾವ್ಯದ ಖಾಸಗಿತನವನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಲವು ಉತ್ತಮ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟವರು. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ತುಯ್ದಾಟಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ಸೋಲು-ಗೆಲುವುಗಳ ರಹಸ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಲಯಗಾರಿಕೆ: ನವೋದಯದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯದ ಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ದೂರ ಸರಿದಿದ್ದ ಕಾವ್ಯದ ಕೊಂಡಿಯನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಲಯದ ಸಾತತ್ಯ ಈ ಕವಿತೆಯ ಹಾಗೆಯೇ ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಗುಣ. ದಲಿತ ಜಗತ್ತಿನ ಸಹಜ ಲಯವಿನ್ಯಾಸವಿದು. ಕವಿತೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಲಯದ ವಿಧಾನವು ಪೊರೆಯುತ್ತದೆ. "ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗರ ಹಾಡು' ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವಂತಿದೆ. ಇದು ಹೊಸ ನೆಲದ ಮೊಳಕೆ. ಕಡೆಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಂಕೇತಿಕ ದನಿ. ಫಲವತ್ತುತನವನ್ನು ಅದರ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹುದುಗಿಸಿಕೊಂಡಂಥದ್ದು"[೩೮] ಎನ್ನುವ ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. 'ದಲಿತರು ಬರುವರು ದಾರಿಬಿಡಿ, ದಲಿತರ ಕೈಗೆ ರಾಜ್ಯಕೊಡಿ', ಎಂಬ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯದ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಲಯಗಾರಿಕೆಯೂ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ದಲಿತರ ಸಂಘಟನೆ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ರೋಷಗಳ ಕ್ರಿಯಾಮಾದರಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ಲಯವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಕವಿತೆಯು ತನ್ನ ಓದನ್ನು ತಾನೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದು ಲಯದ ಗತ್ತುಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ತಮ್ಮ ಕವಿತೆಗಳ ಓದಿನ ಕುರಿತು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಪುಟ್ಟ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಮುಖವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯ ಕಸುವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಸಂವಹನಗೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆಯೇ ಎಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು 'ಇದು ಓದುವವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯ ಮೂಲಕ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ'[೩೯] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ದಮನಿತ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ ನೋವು ನುಡಿಯಲು ಲಯ ಭಾಷೆಯಂತೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತದೆ.

ರಾಚನಿಕತೆ:

ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಕ್ರಿಯಾವಾಚಿ ರಾಚನಿಕತೆ. ಇದು ಸ್ಥಗಿತ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯವು ಆಸ್ವಾದನೆಯಾಗಿ ಸ್ಥಗಿತಗೊಳ್ಳದೆ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿ ವಿಸ್ತೃತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಓದು

ಓದುಗನನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ವಿಧಾನವಿದು. ಕಾವ್ಯವು ಕ್ರಿಯಾಮೂಲವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲಿದೆ. ಇಡೀ ಕವಿತೆ ಚಲನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಆರಂಭದ 'ಬರುವರು' ಎಂಬ ಸಂಭವನೀಯತೆಯು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಬಂದರು' ಎಂಬ ಸತ್ಯವಾಗುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕವಿತೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ವಾಸ್ತವೀಕರಿಸುವ ನಿಲುವು ರಚನಾವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಿದು.

ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ: ಸಮೂಹವಾಚಿ ಭಾಷಿಕ ಸಂಕೇತಗಳ ಬಳಕೆ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಕಾವ್ಯದ ವಿಶೇಷತೆ. ಈ ಅಂಶ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಹೊಸ ಸಂವೇದನೆಯು ಹೊಸ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಾಪಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವಿಭಜಿತಗೊಳ್ಳಲಿ ಎಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆಯು ಸ್ಥಾಪಿತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ವಿಭಜಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯು ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಒಮ್ಮುಖ ಚಲನೆ ಆಗಿಸಿದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ರಭಸ ಇದು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಾಲಂಕಾರದ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಅದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಕವಿತೆಯು ಘೋಷಣೆಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹುಮ್ಮಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಭಾಷೆಯು ಕವಿತೆಯ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಹುಸಿ, ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಡುವ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವಂತಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಚಲನೆಯು ಹುಸಿ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯಾಗಿ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ನಿಲುವಿನ ಕಡೆಗೆ ಚಾಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಕವಿತೆಯ ಪೂರ್ವೋತ್ತರಗಳು

ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಕುವೆಂಪು ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾದವರು ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಸಿದವರು. ಕನ್ನಡ ಸಮಾಜಮುಖಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನಗಳೆನ್ನಿಸಬಹುದಾದ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟವರು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಜನಮುಖಿ ಕವಿಯಾದ ಬೇಂದ್ರೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರು. ಇಬ್ಬರು ಸಮರ್ಥ ಕವಿಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನರಗಿಸಿಕೊಂಡು ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಚಯಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ತಮ್ಮ ಮೂರನೆಯ ಕವನ ಸಂಕಲನ 'ಕಪ್ಪು ಕಾಡಿನ ಹಾಡು'ವಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಸರಳ ಭಾವಗೀತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿಕೋರತನವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳ ಈ ಸರಳತನಕ್ಕೂ ಅಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕವಿ ತನ್ನ ಚಿಂತನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿಯಾಗುವುದು ಕವಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಷ್ಟೇ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುತ್ವವು ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತ ಸಕಲವನ್ನು ಆಪೋಶನಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಪ್ಯಾಂಥರ್ಸ್‌ನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಸಿದ ನಾಮದೇವ ಢಸಾಳ ಶಿವಸೇನೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳು ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಏಕಾಂತ ಲೋಕಾಂತಗಳ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿ, ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸೌಖ್ಯಗಳ ತಾಕಲಾಟವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ದಲಿತರು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವ ಮಟ್ಟದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು? ಅದರ ಮುಂದಿನ ಪರಿಣಾಮ ಏನಾದೀತು?

ಮಾಯಾವತಿ ಸರಕಾರವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿ ಎದುರಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅಧಿಕಾರ ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಎದುರಾಗುವುದು ಅನುಚಿತವಾದದ್ದು, ಇಂತಹ ಬಿರುಕುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಾದಿತನವೂ ಇಣುಕಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಸಣ್ಣ ಮಟ್ಟದ ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಬಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಹಿಂದುತ್ವದ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ 'ಮನುಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಂಶಗಳಿವೆ' ಎಂದು ಮಾತಾಡಿದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದು ಲೇಖಕ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂರನೆಯ ದಾರಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ದಾರಿ ಅವಕಾಶವಾದಿ ಧೋರಣೆಯ ಅಪಾಯಕಾರಿ ನಿಲುವಾಗಿದೆ.

ಹಾಗಾಗಿ ದಲಿತರ ಅಧಿಕಾರದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಈ ಕವಿತೆ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತೀಕರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮತೀಯ ದ್ವೇಷದ ಇಂದಿನ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ದಲಿತಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಈ ಕವಿತೆಯು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದರಿಂದ ಕೋಮುವಾದಿ ಅಜೆಂಡಾಗಳನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶೋಷಿತ ನೆಲೆಯ ಎಲ್ಲ ಸಂಕಥನಗಳೂ ಶೋಷಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಜಾತ್ಯಾತೀತ, ಧರ್ಮಾತೀತ ಸಮಾನತೆಯ ಒತ್ತಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಬ. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ 'ಭಾರತಾಂಬೆಗೆ'

ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಎಂಭತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ 'ಮೂಕನಿಗೆ ಬಾಯಿಬಂದಾಗ' ಎಂಬ ಸಂಕಲನದ ಮೂಲಕ ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯ ಒಂದು ಮಜಲನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಇದು ಎಡಪಂಥೀಯ ನಿಲುವುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ದಲಿತ ಅಸ್ಮಿತೆಯಿಂದ ಬದುಕನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ, ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಆ ನಂತರ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ 'ಕಪ್ಪುಕಾವ್ಯ' (೧೯೮೫), 'ಮೂರನೆಯ ಕಣ್ಣು' (೧೯೯೬), 'ನಾದ ನಿನಾದ' (೧೯೯೯) 'ಸಿಲಿಕಾನ್ ಸಿಟಿ ಮತ್ತು ಕೋಗಿಲೆ' (೨೦೦೩) ಮತ್ತು ಆ ನಂತರದ ಕವಿತೆಗಳು ಕವಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಾದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ದಲಿತ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ-ವರ್ಣಗಳಿಂದ ದಮನಿತರಾದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಸುರಕ್ಷತೆಗಾಗಿ ಸೆಣಸಾಡುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಹೊಕ್ಕುಬಳಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಒಂದಾಗಿ, ನಿಜವೈರಿಗೆ ಸಡ್ಡುಹೊಡೆದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ತುಂಬ ಅಪರೂಪ ಮತ್ತು ಕ್ಷಣಿಕ. ಪರಸ್ಪರರಲ್ಲಿ ಬೆಸುಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಹಾಗೆ ಮೇಲ್‌ವರ್ಣಗಳು ಕಾವಲು ಕಾದಿವೆ. ಇಂತಹ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೊಳಗಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಹಾದಿಯು ತನ್ನ ವೈರಿಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಶೋಷಕ ಕೇಂದ್ರವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವ ಈ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ ಕಾವ್ಯವೂ ಕ್ರಮಿಸಿದೆ.

ಇವರ ಮೊದಲ ಸಂಕಲನದಿಂದ 'ಭಾರತಾಂಬೆಗೆ' ಎಂಬ ಕವನವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆಯು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕುರಿತ ದಲಿತ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ವಿಭಜಿತ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಚರ್ಚಿತವಾಗುತ್ತ ಬಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂವೇದನೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ, ಆದರೆ ಶೋಷಿತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ನೇರವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವಿರೋಧ:

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಕ್ಕು ಮೂರು ದಶಕಗಳ ನಂತರದ ಈ ಕವಿತೆಯು ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸರ್ಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಸ್ಥಿತಿ ಬಿಗಡಾಯಿಸುತ್ತಲೆ ನಡೆದದ್ದನ್ನು ಸಿಟ್ಟಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾರತಾಂಬೆಯ ರೂಪಣ ಕೂಡ ಹಿಂದೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅರಳಿದ್ದು; ಅಲ್ಲಿ ಹಸಿವು, ಸಂಕಟ, ಬಡತನಗಳ ಜಗತ್ತಿನ ದಲಿತ ಸ್ತ್ರೀ ನಾಪತ್ತೆಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಅವ್ವ ನಮ್ಮ 'ಹಡದವ್ವ ಅನ್ನಿಸದ ಅನ್ಯತನ' ಇಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಅನ್ಯತನ ಎನ್ನುವುದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪರದೇಶಿ ಅಂದುಕೊಳ್ಳುವ ದುಗುಡದ್ದು.

'ಎಡಗೈಯಲ್ಲಿ ಝೇಂಡಾ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಬಲಗೈ ಹಸ್ತ ಎಲ್ಲರ ತಲಿಮ್ಯಾಲಿ ಇಡುವ' ಭಾರತಾಂಬೆಯ ತೋರಿಕೆಯ ತಾಯ್ತನದ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿತೆ ತನ್ನ ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ – 'ಇವ್ರು ನಮಗ ನೋಡಿದ್ರ, ಅಂಗಾಲ್ಗಿ ಹೇಸ್ಗಿ ಹತ್ತಿದ್ಹಾಂಗ ಮಾಡತಾರ' ಎನ್ನುವದು. ಇಲ್ಲಿ 'ಇವ್ರು' ಎಂದರೆ ಯಾರು? ಕವಿತೆಯ ಮುಂದಿನ ಸಾಲುಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ 'ಇವ್ರು' ಎಂದರೆ ಭಾರತ ಮಾತೆಯ ಖಾಸಾಪುತ್ರರು ಎಂಬ ಹಕ್ಕುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವರು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಂದು ಮಾಡಿ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯೂಹ ರಚಿಸಿದ ಹಿಂದುತ್ವವು ಆಳದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಹಿಂದೂಗಳ ಹಿತಕಾಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂದುತ್ವದ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅದರ ಉಗಮ, ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯ ತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಏಕರಾಷ್ಟ್ರ, ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಏಕಧರ್ಮ, ಏಕಭಾಷೆ' ಎಂಬ ಸಂಘಪರಿವಾರದ ಘೋಷವಾಕ್ಯವು ಏಕಜನಾಂಗ, ಏಕರಾಷ್ಟ್ರ, ಏಕನಾಯಕ – ಎಂಬ ನಾಝಿ ಘೋಷಣೆಯ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹಿಂದೂತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಬದುಕು ಅಳವಡುವುದಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಪೂರ್ವ ಕಾಲದಿಂದ ಹಿಂದೂಧರ್ಮವು ದಲಿತರನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೀನಾಯವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ವಿವರಣೆಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನಂತರದಲ್ಲಿಯೂ, ವಿವೇಕಾನಂದ, ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಉದಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆಯ ನಂತರದಲ್ಲಿಯೂ, ಹಿಂದೂ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳ ನಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ದೇಶದ ದಲಿತರ ಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ಈ ದೇಶದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತ ಬಂದ ಹಿಂದುತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಹಿಂದುತ್ವವು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವೂ ಸಹಜವೂ ಆದ ಅಂಗ ಎಂದು ತಿಳಿದಿತ್ತು. "ಹಿಂದೂತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತ ವಿರೋಧಿಯಾದದ್ದು ಎಂಬ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರದು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪೂರ್ವರೂಪವಾದ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಆಕ್ರಮಣಶೀಲವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ

ಎಂಬುದನ್ನು ಚಾಣಾಕ್ಷತೆಯಿಂದ ಮರೆಮಾಚಲಾಗುತ್ತದೆ."[೪೦] ಹಿಂದೂತ್ವವಾದಿಗಳು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಡಿಲತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಿದ್ದರೆ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಒಂದು, ಅನ್ಯಧರ್ಮಗಳ ಆಕ್ರಮಣ ಮತ್ತು ಮತಾಂತರದ ಗಾಬರಿ. ಎರಡು, ತಮ್ಮ ಕೋಮುವಾದಿ ವೈರಿಯನ್ನು ಸದೆಬಡಿಯಲು ದಲಿತರನ್ನು 'ದೀವ'ವಾಗಿ ಬಳಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಹುನ್ನಾರ. ಹಿಂದುತ್ವದ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಅಂಬೇಡ್ಕರರನ್ನು ತಮ್ಮ ಮುಖವಾಣಿಯಲ್ಲಿ ತೋರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಇತ್ತೀಚಿನ ದಶಕಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ. ಇದು ದಲಿತರನ್ನು ತನ್ನ ಸೇವಕರೆಂದು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿ ಅಷ್ಟೇ. ಹಿಂದುತ್ವ ಸಂಘಟನೆಯು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಲಾಂಛನಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದಂತೆ ಸಂವಿಧಾನವನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದೆ. "ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಏನೊಂದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶದ ಬಗೆಗಾಗಲೀ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯ ಬಗೆಗಾಗಲೀ ಒಂದೇ ಒಂದು ಶಬ್ದವಾದರೂ ಇದೆಯೇ?"[೪೧] ಎಂದು ಗೋಲ್ವಾಲ್ಕರ್ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಹನೀಯತೆಯನ್ನು ಈ ಕವಿತೆ ತನ್ನ ಸ್ಮೃತಿಯೊಳಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಸೇವೆಯೇ ಶೂದ್ರನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಶೂದ್ರನು ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರೂ ಅವನಿಗೆ ಅದರ ಯಾವ ಫಲವೂ ಲಭಿಸುವಂತಿಲ್ಲ – ಎನ್ನುವ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ತಮ್ಮ ಪೂಜ್ಯಗ್ರಂಥವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಹಿಂದೂತ್ವದ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ದಲಿತರು ಭಯಾನಕ ಅವಮಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ.

ಎಚ್ಚರಾದರೆ ಮೈಯ ರಕ್ತ ಕುದಿಯುವಂತಹ ಇತಿಹಾಸ ಒಂದೆರಡಲ್ಲ. ಹರಿಯಾಣದ ಝುಜ್ಜಾರ್, ಉತ್ತರಪ್ರದೇಶದ ಕುಸುಮಪುರ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಂಬಾಲಪಲ್ಲಿ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಖೈರ್ಲಾಂಜಿ ಇಂತಹ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ದಾಖಲೆಗಳು! 'ಭಾರತದ ಬೆಲ್ಜಿಗಳು' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ಜಾಗತಿಕ ಹಿಂಸೆಯೊಂದಿಗೆ ತುಲನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ನೋಯುತ್ತದೆ. – ಹಿಂದುತ್ವದ ರಾಜಕೀಯ ಮಾತುಗಳಿಗೂ ಸ್ವಾನುಭವಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವಿರೋದಾಭಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ಆಯಾಮಗಳಿಗೂ ದಲಿತ ಜನಾಂಗ ಒಳಗಾಗುತ್ತ ಬಂದಿದೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚಹರೆಗಳ ನಿರಾಕರಣ:

ಸಂಘಪರಿವಾರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಭಗವಾಧ್ವಜವೇ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚಹರೆಗಳಿಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯವು ವಿಭಜನೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾಗದ ತಳಮಳದಲ್ಲಿತ್ತು. ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಗೆ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಸೂಕ್ತ ಕಾರಣಗಳಿದ್ದವು. ಸಂಘಪರಿವಾರವು ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಲಾಂಛನಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಅಸಮಾನತೆಯ ಪರವಾದ ಒತ್ತಾಸೆ ಇವು ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ದಲಿತಪ್ರಜ್ಞೆ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಕ್ಕಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಲಾಂಛನಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. 'ಭಾರತ ದೇಶದ ಬಾವುಟದೊಳಗೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ದಲಿತರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ನಯವಂಚಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದರೆಂಬುದನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ೧೯೪೬ರ ನವೆಂಬರನಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರಾಗಿದ್ದ ಶಂಕರಾನಂದಶಾಸ್ತ್ರಿ

ಬರೆದ 'ಪೂನಾ ಒಪ್ಪಂದ ಅಥವಾ ಗಾಂಧಿ' ಎಂಬ ಕೃತಿ ೧೯೩೨ ರಿಂದ ೧೯೪೫ರ ವರೆಗಿನ ದಲಿತ ಹೋರಾಟದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ದಲಿತರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದ ಕಥನವಾಗಿದೆ. ಕ್ಯಾಬಿನೆಟ್‌ನ ತೀರ್ಮಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ "ಹಿಂದೂಗಳೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತುರುಕಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ನಂಬಲಾಗದಷ್ಟು ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ"[೨] ಎಂದು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಗಜೀವನರಾಂ ಅವರು ಪೂನಾ ಒಪ್ಪಂದವು – ಹರಿಜರು; ಹರಿಜನೇತರರು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂಗಳು – ಎಂದು ಎರಡು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಗುರ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಜಾಬಿನ ದಲಿತ ಹೋರಾಟ ವಿಭಜನೆಯ ಕರಾಳತೆಯೊಳಗೆ ಮುಸುಕಾಗಿಹೋದಂತೆ ಕೋಮುವಾದದ ಜಾಗೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ದಲಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅಥವಾ ಹಿಂದೂತ್ವದೊಂದಿಗಿನ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟವು. ಇಂತಹ ಇತಿಹಾಸದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪಿತಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯದ ಎಚ್ಚರ:

'ಭಾರತಾಂಬೆಗೆ' ಎಂಬ ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತಾಂಬೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆ ಭಾರತೀಯರು ಯಾರು ಎಂಬುದರ ಕುರಿತ ಹಿಂದೂತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ನಿವಾಳಿಸಿ ಒಗೆಯುತ್ತದೆ. 'ನಿನ್ನ ಆಶೀರ್ವಾದದ ಹಸ್ತ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದು ಸಮಕಾಲೀನ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಮೋಸದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕುಡುಗೋಲು, ಇನ್ನೊಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ, ಶಾಂತಿ, ಪ್ರೇಮ, ಪ್ರೀತಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದು ಭಾರತಾಂಬೆಯ ಪ್ರತಿನಿರ್ಮಿತಿಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿರೋಧವು ಪ್ರತೀಕಾರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ನ್ಯಾಯಯುತವಾದ ಪರಿಹಾರ ಬೇಕೆನ್ನುವ ಒತ್ತಾಸೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಬಲವಂತದಿಂದಲಾದರೂ ಪಡೆಯಬಹುದೆಂಬ ಧೋರಣೆ ಇದೆ. ಇದು, ದಲಿತ ಮನಸ್ಸು ಅನಗತ್ಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಎಲ್ಲ ಸ್ತರಗಳನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುವ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಕೀಳರಿಮೆಯಿಂದ ಪಾರುಗಾಣಿಸುತ್ತ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಕವಿತೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯದ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯವಿದೆ.

'ಕೊಡ್ಸು ನ್ಯಾಯ ಇಲ್ಲಾ, ನಾವ......' ಇದು ಸಹನೆ ಮೀರುತ್ತಿರುವ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಕೆಚ್ಚನ್ನು ಹೊತ್ತಿಸುವ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಕಾವು ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಒಡಮೂಡಿತ್ತೆ? ಅಥವಾ ಇದು ಕವಿಯ ಸಹಜ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನವೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೊದಲ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೊಳಗಿನ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ವರ್ಣಗಳ ಹಿಡಿತವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತ ದಲಿತ ಪಾಲುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ ಕವಿತೆಗಳು ಮುಂದಿನ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತಾಂಬೆಯ ಕುರಿತ ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಂಕೀರ್ತನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕವಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಾದ ಈ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ದೂರವಾದ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವಾಗ ಕಾವ್ಯದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಇಂತಹ ಸ್ಥಗಿತ

ಸ್ಥಿತಿಯ ಕಡೆಗಿನ ಪಲ್ಲಟ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಹೊಡೆತವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ ಮುಂದಿನ ಕವಿತೆಗಳು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿಯೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಪ್ಪೆತನಕ್ಕೆ ಈಡಾಗಿವೆ. ಇವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ತಾಕಲಾಟದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳ ಹಗೇವಿನಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿದ್ದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಎಂಭತ್ತರ ದಶಕದ 'ಭಾರತಾಂಬೆಗೆ' ಎಂಬ ಈ ಕವಿತೆ ಖಚಿತ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಜನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಲವು ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಕವಿ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. 'ಭಾರತಾಂಬೆಗೆ' ಎಂಬ ಈ ಕವಿತೆಯು ಜನಪದ ಭಾಷಾ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮತ್ತು ಆಕ್ರೋಶದಿಂದ ಕೂಡಿದ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಬೆರೆಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕವಿತೆಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಕವಿತೆಯು ಸಂಬೋಧನೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಯವ್ವ ಹಡದವ್ವ ನಮ್ಮವ್ವ!' ಎಂಬ ಕರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಿರಸ್ಕಾರಭರಿತ ಆಕ್ರೋಶವಿದೆ. ಜನಪದರು ಸಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯಿದು. ಹಾಗಾಗಿ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ತುಚ್ಛೀಕಾರದ ಭಾಷೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ.

ಇಂತಹ ಭಾಷೆ ತಾಯಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗಗೊಳ್ಳುವುದೇ 'ತಾಯಿ–ಮಕ್ಕಳ' ಸಂಬಂಧದ ಕೃತಕತೆಯ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. 'ಮಾರಿಗಿ ಸೆರಗ ಹಾಕಿ ಅತ್ರೂ ನಮಗ ಚಿಂತಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದು ಈ ಸಂಬಂಧದ ಜಾಳುತನವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯದು ಅಂತರಂಗದ ಸಂಬಂಧವಲ್ಲ ಹಕ್ಕಿನ ಸಂಬಂಧ. ಇದನ್ನು ಕವಿತೆಯ ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕವಿತೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವುದು ಬೆದರಿಕೆ ಒಡ್ಡುವ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ. ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಅಪಮಾನ ಭಾಷೆಯಾದಾಗ ಸಿದ್ಧ ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನವು ತಿರಸ್ಕೃತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಬಹುವಚನ ನಿರೂಪಣೆಯು ಸಮುದಾಯನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ, ಪ್ರಬಲ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಸೂಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಲಯ, ಮಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಮಾಲಗತ್ತಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಕವಿತೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಿಟ್ಟಿನ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಏರಿಳಿತಗಳೇ ಲಯಗಳಾಗಿವೆ. 'ದೇವಿಯ ಸುಪ್ರಭಾತ' ದಂತಹ ಕವಿತೆ ಜಾನಪದ ಲಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಅತ್ಯಂತ ಸಾರ್ಥಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಹಸ್ತ, ಕುಡುಗೋಲು ಎಂಬ ಸಂಕೇತಗಳು ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮತ್ತು ಎಡಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನಿಲುವೂ ಆಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ ಕವಿತೆಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಿರುವುದು ಸ್ತ್ರೀ ಸೂಚಕ ಭಾಷಾ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ, ಇದು ಸ್ತ್ರೀ ಭಾಷೆಯ ಕಥನವಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀ ಸೂಚಕವಾದ ಪುರುಷ ಗ್ರಹೀತಗಳ ಭಾಷೆ. 'ಚಟ್ಟ ತೊಟ್ಟಿಲ ಭೂಮಿ' ಯಂಥ ಕವಿತೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕವಿ ಬಳಸುವ 'ಕಾವ್ಯ ಕುಂಕುಮ'ಯಂತಹ ರೂಪಕಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಭಾಷೆಯ ಸಂಕೇತಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಲುವಿನಿಂದಲೇ ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅವು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂವೇದನೆಯ ಜಗತ್ತು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹಣಕಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ 'ಭಾರತಾಂಬೆಗೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತಾಂಬೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ದನಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣಿನ ದನಿಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಈ ಕವಿತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮವು ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು ನಿರಸನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ನಿರ್ವಚನವು ದಲಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನವು ಊರ್ವಶಿ ಬುಟಾಲಿಯವರು ಕೇಳುವ "ವಿಭಜನೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹರಿಜನರ ಇತಿಹಾಸ ಕೂಡ ಇತ್ತೇ?"[೪೩] ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಅಥವಾ ಭಾರತದ ಆಧುನಿಕ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಪಾಲಿನ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ವಿಭಜನೆಯ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡದ ಬರ್ಬರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ದಾಳಿಕೋರರಿಂದ ದಲಿತಳೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪಾರಾಗಿ ಬಂದ ಹೆಂಗಸೊಬ್ಬಳ ಕಥೆ ಉಳಿದಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಘಟನೆಗಳು 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ ಒಕ್ಕೂಟ'ವು ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್‌ಗೆ ಬೆಂಬಲ ಕೊಡಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅಂದರೆ ಹಿಂದೂತ್ವದ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಹಿಂದೂ, ಮುಸ್ಲಿಂ, ದಲಿತ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬರುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ರಜಾಕಾರರ ಹಾವಳಿಯಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಅಪನಂಬಿಕೆಯನ್ನೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸಿತ್ತು. ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವುದು ದಲಿತರಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಪರಿಹಾರ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಸಮಾನ ದೂರವನ್ನು ಕಾದುಕೊಂಡು ಸ್ವ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಭಾರತಾಂಬೆಗೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ಕೂಡ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ದಲಿತ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ರೂಪುತಾಳಿದೆ.

ಉದಾರವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ದಲಿತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳ ಮೂರು ಹಾದಿಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇವು ಆಧುನಿಕ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಮೂರು ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಗಳಾಗಿವೆ. ಕವಿಯ ಆಲೋಚನಾ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಕಾವ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ ಬಹುತೇಕ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳದನಿ, ಸೂಕ್ಷ್ಮಭಾಷೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆ 'ಭಾರತಾಂಬೆಗೆ' ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಗಡಸು ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯು ತನ್ನನ್ನು ಒಳಗುಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಂಕಟಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಶೋಷಿತ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಆಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ.

೮. ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ನೆಲೆ

ವಸಾಹತುಕಾಲ ಮಹಿಳೆ, ದಲಿತರಂತಹ ದಮನಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಕಿಂಚಿತ್ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಒದಗಿಸಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯ. ಹೀಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆ ಋಣಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ ಚಳುವಳಿಯ ಕಾಲದ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ಆನುಷಂಗಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ದವು. ಆಧುನಿಕತೆ ಪರಂಪರಾಗತ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಕೊಡಮಾಡುವ ಹೊಸ ಹೊಳಪು ಎನ್ನುವಂತಿತ್ತು. ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಪಾಲುದಾರರಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಗಳ ಸಂಧಿಕಾಲವಿದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ವಿಭಜನೆಯ ಕರಾಳ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷೀಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಘಾಸಿತನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಸಲೋಕವನ್ನು ಕಂಡವರಿಗೆ

ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಕಗ್ಗೊಲೆ, ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಗಳ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ದಿಗ್ಮೂಢ ಸ್ಥಿತಿ ಉಂಟಾಯಿತು. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯ ಲಾಭವನ್ನು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದ್ದ ಧರ್ಮಗಳು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ಹೆಣ್ಣು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಳ್ಳದೆ, ಆಸ್ತಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವಂತಾಯಿತು.

ಸಮಾಜದ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಪಲ್ಲಟ ಸಂಭವಿಸದ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಿಕ್ಷಣ, ಉದ್ಯೋಗಾವಕಾಶಗಳು ಕೂಡ 'ಒಳ್ಳೆಯ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಲು ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯ ತಾಯಂದಿರಾಗಲು' (ಮುಂಬೈ ಗೆಜೆಟ್) ಎಂಬ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಆಚೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು 'ಪೂರಕ ವಿಧಾನ'ವಾಗಿ ಅಧಿಕೃತಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು. ಅವಲಂಭಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ತೀರ್ಮಾನ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಸಂವಿಧಾನದತ್ತವಾದ ಹಕ್ಕು ಬಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಗೊಳಿಸುವ ಕಾಳಜಿ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯ ದೇಶದ ಸಂವಿಧಾನ, ಕಾನೂನುವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಂದ ದೂರವೇ ಉಳಿಯಿತು.

ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಸಂಕಟವೂ ಆಗಿದ್ದ ಕಾಲ. ಮಹಿಳಾ ಶಿಕ್ಷಣ ಫಲಾನುಭವಿಗಳು ಕೂಡ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರಾಗಿದ್ದರು. ಕೆಳಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಈ ಸವಲತ್ತು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆ ಹಲವು ತುಂಡುಗಳಾಗಿ ಒಡೆದುಹೋಗಲಾರಂಭಿಸಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಸಂವೇದನೆಯ' ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಹಿರಿಮೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಬದುಕನ್ನು ಅಂತೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ತಿಳಿಯುವ ಅರಿವಿನ ಅನುಭೂತಿಯಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು. 'ಹೆಣ್ಣು ಕೂಡ ಮನುಷ್ಯಳೇ', 'ಅವಳ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಅವಳ ಅಧಿಕಾರ' – ಇಂತಹ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಬೆಳಕಿನ ಬೀಜಗಳು ಈ ನೆಲದ ತಿಳಿವಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಶೋಧನೆಗೂ ಸ್ವೀಕಾರಕ್ಕೂ ಒಳಗಾದವು.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನವ್ಯದ ಕಲಾತ್ಮಕತೆ, ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತೊಡಕಾದಾಗ ಅದು ಜನಪ್ರಿಯ ಗದ್ಯಮಾದರಿಗಳ ಕಡೆ ಹೊರಳಿದ್ದೂ ಇದೆ. ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯು ಮಹಿಳೆಯ ಒಳಗುದಿಗೆ ಮುಕ್ತ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು. ಶೋಷಿತ ಬದುಕೇ ಮನುಷ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಮಾಧ್ಯಮವಾಯಿತು. ವೈಚಾರಿಕ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳು ಈ ಕಾಲದ ಮಹಿಳಾ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದವು.

ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕ ಮಹಿಳೆಯ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಯಾಯಿತು. ಬಹುತೇಕ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಹೆಣ್ಣು ಅನುಭವಿಸುವ ಯಾತನೆಯ ವಿವಿಧ ಪದರಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬಂದವು. ಜೈವಿಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಅವಳ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ದಾಖಲೆ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪರಿಧಿಯ ಸಂಕಟಗಳು, ಹೊಸದಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಅನುಭವಗಳು ಕಂಡು ಬಂದವು. ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಾಗಿಯೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಮಾಜದ

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಚನಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದವು. ಹೆಣ್ಣು ಮಹಿಳೆಯಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಸಂಭಾಳಿಸುವ, ತಿದ್ದುವ, ಪರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಕೆಯೂ ಒದಗಿತು. 'ನಾನು' ಎನ್ನುವದು 'ನಾವು' ಎಂದು ಸಂವಹನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸಂವಹನಗೊಂಡವು. ಪರಂಪರೆಯ ಪುನರ್‌ನಿರ್ವಚನ ನಡೆಯಿತು. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ, ಕಾವ್ಯಗಳ 'ಮಹಿಳಾ ಓದು' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ತೆರೆದುಕೊಂಡವು.

ಹೀಗೆ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯ ಅಧಿಕೃತ ಆರಂಭವು ಹಿಂಸೆಯ ವಿರೋಧವೂ ಧರ್ಮದ ವಿರೋಧವೂ ಆಗಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮರುವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಗೈರುಹಾಜರಾಗಬಾರದೆನ್ನುವ ಒತ್ತಡ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಇದು ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ತರ–ತಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಮತ್ತು ತಿಳಿಸುವ ಸಂಗತಿಯಾಯಿತು. ಈ ಕಾಲದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ಸ್ತ್ರೀಲೋಕ' ದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯ ಕಡೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿತು. ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಶಕ್ತಿಸಂಚಯನ ನಡೆಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಮತೀಯವಾದ, ಕೋಮುವಾದ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವಿಕೆ ಎಂಭತ್ತರ ದಶಕದ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಯಿತು. ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಾಲ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಟ್ಟೂ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಚಿಂತನೆ ಅರಗಿಕೊಂಡ ಕಾಲವೂ ಹೌದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಗೆ ವಿಶಾಲವೂ ಆಳವೂ ಆದ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯ ಒದಗಿತು. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸೆನ್ಸಾರ್‌ನಿಂದಾಗಿ ಅಂತರ್‌ಪಠ್ಯ ಬಹಿರ್‌ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಸಾಧಿಸಲು ಹೆಣಗುತ್ತಿತ್ತು. ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಹೊರಿಸಿದ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡು ನಿಜ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು.

ಹಾಗೆಯೇ ವಿಭಿನ್ನ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗೂ ಎದುರಾಯಿತು. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಪಿತೃವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅರ್ಥವಲಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತನಗೆ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಡಚಣೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯ ಕಾಲವಿದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಶಶಿಕಲಾ ವೀರಯ್ಯಸ್ವಾಮಿ ಅವರ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಶಶಿಕಲಾ ವೀರಯ್ಯಸ್ವಾಮಿಯವರ 'ನನ್ನ ಅವತಾರ'

ಕಳೆದ ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಶಶಿಕಲಾ ವೀರಯ್ಯಸ್ವಾಮಿ ಕನ್ನಡದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ತ್ರೀ ಧ್ವನಿ. ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಮಹಿಳೆಗೆ ಬರವಣಿಗೆ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಿಡುಗಡೆಯೂ ಮುಜುಗರವೂ ಆಗಿದ್ದ ಕಾಲ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಚಿಂತನೆಗಳ ಕಲ್ಪಿತಗಳಾಚೆ ತನ್ನನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುವುದು ಆಂತರಿಕವಾಗಿಯೂ ಕಠಿಣವಾಗಿದ್ದ ಸ್ಥಿತಿ ಒಂದುಕಡೆ; ಈ ದಿಗ್ಬಂಧನವನ್ನು ಸಡಿಲಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೂ ತಳಕ್ಕಿಳಿದು ಹೋಗುತ್ತೇನೆಂಬ ಅರಿವಿನ ದಿಗಿಲು ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ಇಂತಹ ತಳಮಳದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ರೂಪುತಾಳಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ

ನೆಲೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾಗಿ ದಾಖಲಾದವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಮಹಿಳೆ ಎಂಬ ಜೈವಿಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದರಿಂದ, ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿತ್ತು. ಈ ಎರಡು ತಡೆಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಕಠಿಣವಾಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಸಂಧಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಖಚಿತತೆ ಮತ್ತು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶಾಲ ಭೂಮಿಕೆ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯು ಮುಂಚಾಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು.

'ಪ್ರಶ್ನೆ' ಸಂಕಲನದಿಂದ 'ನನ್ನ ಅವತಾರ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆಯು ಪುರಾಣಭಂಜಕ ಪ್ರತಿಮಾ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮದ ದುರುಳತನವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಿರೋಧ ಧರ್ಮವು ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಎಲ್ಲ ಜೀವವಿರೋಧಿ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳುವುದಾಗಿದೆ.

ಪುರಾಣ ಭಂಜಕತೆ

ಈ ಕವಿತೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಆ ಮೂಲಕ ವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಹಿಂಸಾಮೋಹವನ್ನು ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. 'ಮತ್ತೆ ಬರ್ತೀನಂತ ಕೈಕೊಟ್ಟು ಹೋದೆಲ್ಲೋ ಕಿಟ್ಟೂ' ಎಂಬ ಆರಂಭವೇ 'ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಥಾಪನಾರ್ಥಂ ಸಂಭವಾಮಿ ಯುಗೇ ಯುಗೇ' ಎಂಬ ಗೀತೋಪದೇಶವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಉಡುಪಿಯ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಮಠದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಬಂಗಾರದಿಂದ ಅಲಂಕರಿಸಿ ಕ್ಷೀರಾಭಿಷೇಕ ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಸಂಗದಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆಗೊಂಡು ಬರೆದ ಕವಿತೆಯಿದು. ದೈವತ್ವದ ಕುರಿತ ಕಲ್ಪಿತಗಳನ್ನೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನೂ ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹನಿ ಹಾಲಿಲ್ಲದೆ ಸತ್ತ ಮಕ್ಕಳ ಹೆಣದ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಕ್ಷೀರಾಭಿಷೇಕ ಬೇಡುವ ನಾಚಿಕೆಗೇಡಿಯಾಗಿ ಮೂರ್ತಿ ಭಂಜಕತ್ವ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಜನರ ಹಸಿವು, ಸಂಕಟ, ಅನ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ಮಿಡಿಯದೆ ಕಲ್ಲಾಗಿರುವ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕವಿತೆ ನೇರವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ದೈವವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದೆಂದರೆ, ದೇವರನ್ನು ಆಸ್ತಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಪತ್ತಿನ ಕ್ರೋಢೀಕರಣ ನಡೆಸಿರುವ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಜಾಲಾಡುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಯಾರು ತಮ್ಮನ್ನು ಶುದ್ಧರು, ಶಾಖಾಹಾರಿಗಳು, ಭೂಸುರರು ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೋ ಅವರನ್ನು ಕವಿತೆ 'ಹೊಲಸ ತಿನ್ನೋ ಹೀನರು' ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಬಹಿರಂಗಕ್ಕಿಂತ ಅಂತರಂಗದ ಶುದ್ಧತೆಗೆ ಮಹತ್ವ ಕೊಟ್ಟ ವಚನಕಾರರ ಚಿಂತನೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೊಲೆತನವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಕನಕದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ವೈದಿಕಶಾಹಿಯ ಕಲ್ಪಿತಗಳನ್ನು ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥವರ ಕೈಕೂಸಿನಂತೆ ಅಸಹಾಯಕನಾಗಿಬಿಟ್ಟ ದೈವತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಮರುಕವಿದೆ. ಸ್ವರಕ್ಷಣೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದವನ ಬಗ್ಗೆ ವಿಷಾದವಿದೆ. 'ದುಷ್ಟನಿಗ್ರಹ, ಶಿಷ್ಟಪರಿಪಾಲನ' ಎಂಬ ಶಕ್ತಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲದ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥನಗಳನ್ನು ನಂಬುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಒತ್ತಡವಿದೆ. 'ಸಮಾಜ ನಿಷಿದ್ಧವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದು ಗಂಡಸಿಗೇ ಕಷ್ಟವೆನ್ನಿಸುವಾಗ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸವಾಲಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಬಹುದು. ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಗಂಡು ಸಮಾಜ ಹೇಗೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೋ

ಅದು ತನ್ನ ನಿಜ ಕೂಡ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಹೊರಗಿನ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಒಳಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ಹೆಣ್ಣು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ನಿಷ್ಠುರಳಾದ ಪುರಾಣಭಂಜಕಳಾಗಬೇಕಿದೆ. ಈ ಪುರಾಣಭಂಜನದ ಮೂಲಕ ಅವಳು ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯಬೇಕಿದೆ.'

ಇಂತಹ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಭಂಜಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇವು ವರ್ತಮಾನದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂತ್ವವು ರಾಮಕಥೆಯನ್ನು ಕೋಮುವಾದ ಹರಡಲು ಕಾರಣವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕೃಷ್ಣತತ್ವವನ್ನು ಕ್ರಿಯಾವಿಧಾನ ವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇಸ್ಕಾನ್‌ದಂತಹ ಕೃಷ್ಣಮಿಷನ್‌ಗಳ ಮೂಲಕ ಹಿಂದೂತ್ವದ ಪ್ರಬಲೀಕರಣವು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ತುಂಬ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅನ್ಯಧರ್ಮೀಯರನ್ನು ಅಸಹನೆಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಬಿಸಿಯೂಟದ ಗುತ್ತಿಗೆ ಪಡೆದ ಇಸ್ಕಾನ್ ಸಂಸ್ಥೆ ಸರ್ಕಾರಿ ಅನುದಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಬರದಂತೆ ದಾನದ ಸೋಗಿನಲ್ಲಿದೆ. ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಹೊರವಲಯದಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಕೋಟಿ ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಇಸ್ಕಾನ್ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಧರ್ಮರಾಜಕಾರಣದ ಕೇಂದ್ರ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಉಡುಪಿಯ ಅಷ್ಟಮಠದ ವಿಶ್ವೇಶ್ವರತೀರ್ಥ ಸ್ವಾಮಿಯಂಥವರು ರಾಜಕಾರಣವೆಂದರೆ ಮಠದ ಆಡಳಿತದ ಒಂದು ಭಾಗ ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕೃಷ್ಣತತ್ವವು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರುವುದು ಎಂದರೆ 'ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಂ ಮಯಾ ಸೃಷ್ಟ್ಯಂ' ಎಂಬ ಜಾತಿಭೇದವು ಜಾಗೃತವಾಗುವುದೇ ಆಗಿದೆ. 'ಚಾತುರ್ವರ್ಣ' ಎಂದರೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಕಾಲದ ಒಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕೋಮುವಾದವು ಇಂತಹ ಕಥನಗಳನ್ನು ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪುನರ್‌ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಹುನ್ನಾರದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಮನು ವಿರಚಿತ ಕಾನೂನುಗಳು ಸರ್ವಕಾಲಕ್ಕೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿವೆ – ಎಂಬ ಆರೆಸ್ಸೆಸ್ ನಿಲುವು ಅವರ ಕನಸಿನ ಹಿಂದೂರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಏನಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟ ಚಿತ್ರಣ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂತ್ವವು ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಂದೋಲನವಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಆಂದೋಲನ. ಇದು ಕೇವಲ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಸದೆಬಡಿಯುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ಮತ್ತು ಜನತೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಚೈತನ್ಯವನ್ನೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಕೂಡ ಬಹುನೆಲೆಗಳಿಂದಲೇ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಕವಿತೆ ಅಂತಹ ಬಹುಮುಖತೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಹಿಂದೂತ್ವ ಹರಡಿದ ಸುಳ್ಳುವದಂತಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಾಗಲೇ ಜಾತಿವಾದದ, ಕೋಮುವಾದದ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಜರುಗಿದ್ದವು. ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ತೀಕ್ಷ್ಣ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಈ ಕವಿತೆ ದೈವತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂತ್ವವು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಿಂಸಾವಾದ, ಧರ್ಮಯುದ್ಧ, ಶಿಷ್ಟರಕ್ಷಣ, ದುಷ್ಟಶಿಕ್ಷಣದಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಕವಿತೆಯು ಆರ್ಥಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಹಿಂದೂತ್ವದ ಐಡಿಯಾಲಜಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವೇ ಆಗಿದೆ. 'ಭೇದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ನಿಯಮ. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಮಾನತೆಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸೌಹಾರ್ದತೆಯಿದ್ದರೆ

ಸಾಕು' ಎನ್ನುತ್ತ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ದಮನಕಾರೀ ತತ್ವವಾಗಿ ಬದಲಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಗೋಲ್ವಾಲ್ಕರ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ಥಾಯೀಭಾವನಾದ ಸಮಾನತೆಯ ನಿಲುವನ್ನು ಭಂಡತನದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಶಶಿಕಲಾ ವೀರಯ್ಯಸ್ವಾಮಿಯವರ ಹಲವಾರು ಕವಿತೆಗಳು ಹಿಂದೂತ್ವದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಕೂಡ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. 'ಮನುಕುಲದ ಕತೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ನೆಲ-ಜಲ-ಮುಗಿಲುಗಳೇ ದೈವವಾದ ಅಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಈಗ

ಕಲ್ಲುಗಳನು ಮಣ್ಣು ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳನು
ಪೂಜಿಸತೊಡಗಿ, ದ್ವೇಷದ ವಿಷ ಹರಡಿ

ಎಂದು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. 'ಆರ್ಯಾವರ್ತದ ನಾರೇರ ಕಣ್ಣೀರು ನೆತ್ತರಾಗಿ' ಹರಿದಿದ್ದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮನಸ್ಸು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಕೆಟ್ಟುಹೋಗಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಕನಿಷ್ಟ 'ಗೋಡ್ಸೆನರ ಆಗದಿರೂನು' ಎಂದು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಗೋಡ್ಸೆವಾದವು ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತಿರುವ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ನಿಖರವಾದ ಇಲ್ಲಿಯ ಕವಿತೆಗಳ ಅಭಿಮತವು ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯು ಹಿಂದೂತ್ವದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ವಿರೋಧದ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸದಾಶಯವಿದೆ.

ಅವತಾರದ ಕಲ್ಪನೆ:

ಪ್ರಸ್ತುತ ಪದ್ಯ ವೈದಿಕ ದಶಾವತಾರಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕನ್ನು ಹೀನಾಯಗೊಳಿಸುತ್ತಲಿದೆ. 'ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೀರಿ ಕದ್ದ ಹೇಸಿ' ದೇವರಾಗುವ ಪರಿಯೇ ವಿಚಿತ್ರವಾದದ್ದು. ಇಂತಹ ಕಥನಗಳ ಪವಿತ್ರೀಕರಣವು ಯಜಮಾನಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಇವುಗಳ ಒಳಹೂರಣಗಳೆಲ್ಲ ತಿಳಿದ ಮೇಲೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಆತ್ಮದ್ರೋಹವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಕವಿತೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಚರಿತಾಮೃತವನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುತ್ತ, ಹೆಣ್ಣು ಧಾರ್ಮಿಕ ಒಡೆತನವನ್ನೂ, ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನೂ ಪಡೆಯುವ ಆಶಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದೆ. ಅವಳನ್ನು 'ಹೊಲೆ' ಎಂದು, ದೇಹವನ್ನು 'ಅಪವಿತ್ರ' ಎಂದು ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಒಮ್ಮುಖ ನಿಲುವಿನ ಅಸಹಜ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಂತೆ ಕೋಮುವಾದ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕವಿತೆ ಯಾಜಮಾನ್ಯಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದದ್ದು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಧರ್ಮ ತನ್ನ ಸೊತ್ತು ಮತ್ತು ತೊತ್ತು ಎಂದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತನ್ನ ಮುಖಾಬಿಲೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಚಹರೆಗಳನ್ನೊತ್ತುವ ಎಲ್ಲ ಒತ್ತಡವನ್ನೂ ಹೇರುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸ್ಮೃತಿಯೊಂದು ಕೆಲಸಮಾಡಿದಂತಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ದುಷ್ಟನಿಗ್ರಹ' ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯಿದು.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಕ್ಕಿ ತನ್ನ ಗೂಡು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆ ಭಾವನೆ–ಚಿಂತನೆಗಳು ಅಗತ್ಯವಾದ ಭಾಷೆಗಾಗಿ ನಿರಂತರ ಶೋಧದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. 'ನನ್ನ ಅವತಾರ' ಎಂಬ ಈ ಕವಿತೆ ದೇವರು–ಧರ್ಮದ ಕುರಿತ ಪರಂಪರಾಗತ ಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು ಬೇಧಿಸುವಾಗ ಕಾವ್ಯದ ಸಿದ್ಧ, ಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದು ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಸಪೋರ್ಟಿವ್ ಆಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಯವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ತಲುಪಿಸಬೇಕೆಂಬ ಗಮ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಕವಿತೆ ಜನಪದೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಷೆಯ ಲಯಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂಬೋಧನಾವಾಚಿ ಪದಗಳು ಕವಿತೆಯ ತ್ರಾಣವಾಗಿವೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಪರಮಾತ್ಮ ಎಂದು ಬಿಂಬಿತವಾದವ ಇಲ್ಲಿ 'ಕಿಟ್ಟೂ' ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂಜಬುರುಕಾ, ನಾಚಿಗ್ಗೇಡಿ, ಖೋಡಿ, ಭಡವಾ, ಹೇಸಿ, ಮಾವಾ ಇವೆಲ್ಲ ಅವನನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಅಲಂಕರಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಹಿಂದೂತ್ವದ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾಗುವ ದಟ್ಟ ವಿಡಂಬನೆ ಈ ಕವಿತೆಯ ಧೀಶಕ್ತಿ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಬೈಗುಳಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಗಳೂ ಕೃಷ್ಣಕಥನದ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತಗಳನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಇದು ದೈವತ್ವವನ್ನು ಮಾನವೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಆತ್ಮೀಯ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯ ಧಾಟಿಯು ಕವಿತೆಯ ನಿಷ್ಠುರತೆಯಿರುವುದು ಕೃಷ್ಣನೊಂದಿಗಲ್ಲ, ಅವನನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿದಿರುವ ದುಷ್ಟಕೂಟದೊಂದಿಗೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ತನ್ನ ದೈವವನ್ನು ಗರ್ಭಗುಡಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸಿಟ್ಟಿರುವ ವೈದಿಕಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಹಿಂದೂತ್ವದ ವಿರೋಧವೇ ಆಗಿದೆ.

ಪಿತೃ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ಸರಹದ್ದನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುತ್ತಿರುವ ಕವಿತೆಯಿದು. ಅವತಾರಗಳ ಭಂಜಕತೆಯ ಪ್ರತಿನಿರ್ಮಿತಿಯ ಜರೂರಿನಲ್ಲಿ 'ನನ್ನ ಅವತಾರ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಮೂಲತಃ ಅದು ಯಾಜಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ್ದು. ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಚೆಂಡಾಡಿದ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳ ಕಲ್ಪಿತಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ವಹಣೆಯಾಗಿದೆ. 'ಚಂಡಾಲರ್ನೆಲ್ಲ ಚೆಂಡಾಡಿ, ರುಂಡಮಾಲಿ ಹಾಕ್ಕೊಂಡು ಕುಣಿತೀನಿ' ಎನ್ನುವ ಉನ್ಮಾದವು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಿರ್ಮಿಸಿ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಿಟ್ಟ ದೇವಿ ಮಾದರಿಯೇ. ಚಂಡಾಲರು ಯಾರು? ಎಂಬ ಆಯ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಶಬ್ದದೊಂದಿಗೆ ಅರ್ಥದ ಸೂತಕವೂ ಉಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಆವೇಶ ಕೂಡ ಕವಿತೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅವತಾರದ ಅವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಲಿ, ನತ್ತು, ಬಳೆಗಳು ಮುತ್ತೈದೆತನದ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗುತ್ತ ಇಳಿಕೆಯ ಕಡೆ ಹರಿಯುವ ನೀರಿನಂತೆ ಮತ್ತೆ ಹಿಂದೂತ್ವದ ದೈವೀಕಲ್ಪನೆಯೆಡೆಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂವೇದನೆಯು ಪುರುಷ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗ ಎದುರಾಗುವ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿವು. ಇಂತಹ ಭಾಷಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಸಿದ್ಧ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಎದುರಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಕೋ. ಚೆನ್ನಬಸಪ್ಪ, ಗಾಂಧಿ ಕಗ್ಗೊಲೆ ಕಾರಣ–ಪರಿಣಾಮ, ಪು. ೧೭

೨. ಅದೇ, ಪು. ೭೧

೩. ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್., ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ, ಸಂಪುಟ. ೭, ಪು. ೨೯

೪. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ, ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಭೂಮಿ ದರ್ಶನ, ಶಕ್ತಿಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪು. ೪೦

೫. ಡಾ.ಎಚ್.ಎಸ್.ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್, ಹಾಡೆ ಹಾದಿಯ ತೋರಿತು, ಪು. ೩೩೩

೬. ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್.ಆಮೂರ, ಭುವನದ ಭಾಗ್ಯ, ಪು. ೨೦೫

೭. ಅದೇ, ಪು. ೧೫೮

೮. ಕೋ. ಚೆನ್ನಬಸಪ್ಪ, ಹೇರಾಮ್ ಗಾಂಧಿ ಕಗ್ಗೊಲೆ, ಪು. ೧೩

೯. ಅದೇ, ಪು. ೧೪

೧೦. ಅದೇ, ಪು. ೧೧

೧೧. ಅದೇ, ಪು. ೪೦

೧೨. ಡಾ. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯ; ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆ, ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯ, ಪು. ೮೯

೧೩. ಹಳೆಮನೆ ರಾಜಶೇಖರ, ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ರಜಾಕಾರರು, ಪು. ೩೭

೧೪. ಅದೇ

೧೫. ಅದೇ, ಪು. ೫೫

೧೬. ಅದೇ, ಪು. ೮೭

೧೭. ಪಿ. ಲಂಕೇಶ್, ನೆನಪಿನ ಡೋಣಿಯಿಂದ ಅಗೆದದ್ದೇನು? ಸಾಹಿತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಪು. ೭೪

೧೮. ರಾಮಪುನಿಯಾನಿ, ೨೦೦೨ ರ ಗುಜರಾತಿನ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಹಿಂದುತ್ವದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯವ್ಯೂಹ, ಹಿಂದುತ್ವ ಮತ್ತು ದಲಿತರು, ಪು. ೧೧೫

೧೯. ಪಿ. ಲಂಕೇಶ್, ಅಡಿಗರ ಪಥ, ಸಾಹಿತಿ–ಸಾಹಿತ್ಯ–ವಿಮರ್ಶೆ, ಪು. ೬೮

೨೦. ಕೆ.ಎಂ.ಪಣಿಕ್ಕರ್, ಆಶಯ ಮಾತು, ಹಿಂದುತ್ವ ಮತ್ತು ದಲಿತರು, ಪು. ೧೧

೨೧. ಪಿ. ಲಂಕೇಶ್, ಅಡಿಗರ ಪಥ, ಸಾಹಿತಿ–ಸಾಹಿತ್ಯ–ವಿಮರ್ಶೆ, ಪು. ೬೮

೨೨. ಅದೇ, ಪು. ೬೮

೨೩. ಅಸ್ಗರ್ ಅಲಿ ಇಂಜಿನಿಯರ್, ಮುಸ್ಲಿಂ ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದ ಮತ್ತು ವಿಭಜನೆಯ ಬೇರುಗಳು, ಹೇ ರಾಮ್, ಪು. ೨೪

೨೪. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ನಿಸಾರ್ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಷ್ಟಗಳು, ಕತ್ತಿಯಂಚಿನ ದಾರಿ, ಪು. ೪೫.

೨೫. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ನಿಸಾರ್ –ಸವತಿ ಮಕ್ಕಳ ಸಂವೇದನೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ, ಪು. ೨೧

೨೬. ಕೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಎಫ್. ಎಂಗೆಲ್ಸ್, ಧರ್ಮ ಕುರಿತು, ಪು. ೧೫

೨೭. ಅದೇ, ಪು. ೪೬

೨೮. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಉಲ್ಲೇಖ ಮುನ್ನುಡಿ, ಕಾಂಟೆಸ್ಸಾದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ.

೨೯. ಶಿವಸುಂದರ್, ಹಿಂದೂ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಸವಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷ, ಸಂಗಾತಿ, ಪು. ೨೩೨

೩೦. ಅದೇ, ಪು. ೨೩೪

೩೧. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಹೊಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಹೂವಿದೆ (ಬೆನ್ನುಡಿ), ಪು. ೫೫

೩೨. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್, ಮೆರವಣಿಗೆ, ಮುನ್ನುಡಿ, ಪು. ೧೫

೩೩. ಬಿ.ಆರ್.ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಡಾ. ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು, ಪು. ೩೯

೩೪. ಅದೇ, ಪು. ೫೨೯

೩೫. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ, ಮೆರವಣಿಗೆ, ಮುನ್ನುಡಿ, ಪು. ೧೪

೩೬. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ಬಡವರ ನಗುವಿನ ಶಕ್ತಿ, (ಸಂ.) ಎಚ್.ದಂಡಪ್ಪ, ಪು. ೩೫

೩೭. ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ, ಬಡವರ ನಗುವಿನ ಶಕ್ತಿ, (ಸಂ.) ಎಚ್.ದಂಡಪ್ಪ, ಪು. ೭೬

೩೮. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಬಡವರ ನಗುವಿನ ಶಕ್ತಿ, (ಸಂ.) ಎಚ್.ದಂಡಪ್ಪ, ಪು. ೮೯

೩೯. ಶಂಸುಲ್ ಇಸ್ಲಾಂ, ಹಿಂದುತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆ, ಹಿಂದುತ್ವ ಮತ್ತು ದಲಿತರು, ಪು. ೪೩

೪೦. ಆನಂದ ತೇಲ್‌ತುಂಬ್ಡೆ, ಹಿಂದುತ್ವ ದಲಿತರು ಮತ್ತು ನವ ಉದಾರವಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಪು. ೬೮

೪೧. ರಾಮ್‌ನಾರಾಯಣ ರಾವತ್, ವಿಭಜನೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಅಚ್ಯುತ ಐಡೆಂಟಿಟಿ, ಹೇ ರಾಮ್, ಪು. ೪೨

೪೨. ಅದೇ, ಪು. ೩೯

೪೩. ಯು. ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಪ್ರಶ್ನೆ, ಮುನ್ನುಡಿ, ಪು. ೪

ಅಧ್ಯಾಯ – ಏಳು

ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ : ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ

೧) ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ನೆಲೆ

೨) ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆ

೩) ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆ

೪) ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆಯ ಅನುಸಂಧಾನದ ನೆಲೆ

೫) ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆಯ ಶರಣಾಗತಿಯ ನೆಲೆ

೬) ಎಡ ಪಂಥೀಯ ನೆಲೆ

೭) ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ನೆಲೆ

ಅಧ್ಯಾಯ – ಏಳು

ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ : ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ

ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ನೆಲೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೧) ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ನೆಲೆ

೨) ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆ

೩) ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆ

೪) ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆಯ ಅನುಸಂಧಾನದ ನೆಲೆ

೫) ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆಯ ಶರಣಾಗತಿಯ ನೆಲೆ

೬) ಎಡ ಪಂಥೀಯ ನೆಲೆ

೭) ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ನೆಲೆ

ಚೆನ್ನವೀರ ಕಣವಿಯವರ 'ಶಬ್ದ–ನಿಶ್ಯಬ್ದ', ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರ 'ಅಗ್ನಿಪರ್ವ', ಬಿ.ಎ. ಸನದಿಯವರ 'ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮ', ಎಂ.ಅಕ್ಬರ್ ಅಲಿಯವರ 'ಹುಚ್ಚುಬಾಯಿ ಮತ್ತು ಹಿಜ್ರತ್', ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಅವರ 'ಮಾಣ್ ನಿಷಾದನೇ ಮಾಣ್', ಕೆ.ಶರೀಫಾ ಅವರ 'ಗುಡಿಯಾ', ಎನ್.ಕೆ. ಹನುಮಂತಯ್ಯನವರ 'ಗೋವುತಿಂದು ಗೋವಿನಂತಾದವನು', ವೈದೇಹಿಯವರ 'ಒಂದು ಕತ್ತಲ ಹಾಡು', ಬಿ.ಪೀರ್ ಭಾಷಾ ಅವರ 'ಅಕ್ಕ ಸೀತಾ ನಾನು ನಿನ್ನಂತೆ ಶಂಕಿತ' ಹಾಗೂ ಆರೀಫ್ ರಾಜಾ ಅವರ 'ಜಂಗಮ ಫಕೀರನ ಜೋಳಿಗೆ' ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ನೆಲೆ

ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಿದಷ್ಟೂ ಉದಾರವಾದದ ಆಯಾಮಗಳು ಹೆಚ್ಚುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಹಾಗೂ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಉದಾರವಾದವನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ. ಕೆಲವು ಉದಾರವಾದಿ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳು ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಇಲ್ಲವೇ ಮೌನವಹಿಸುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಮನಸ್ಸುಗಳು ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಉದಾರವಾದಿ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಉದಾರವಾದದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕ ಪಲ್ಲಟವು ಆಳುವವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಶೋಷಿತವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಮತ್ತು ಮೌನವಹಿಸಿದ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾದರಿ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂರೂ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಲೇಖಕರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿರುವದು ಉದಾರವಾದದ

ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲತೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಹಲವು ಕವಿಗಳಿರುವದರಿಂದ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮೂಲತಃ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ನಡೆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚಳುವಳಿಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತ ತನ್ನ ವೈಚಾರಿಕ ವಲಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಮೊದಲನೆಯ ಮಾದರಿ. ಇದು ನವ್ಯಕಾಲದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ, ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಕಾಲದ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದ, ಸಮಾಜವಾದ, ಅಂಬೇಡ್ಕರವಾದ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಶೂದ್ರ, ರೈತ, ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳಿಂದ ದೂರ ಉಳಿಯದೇ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕ ವಿಷಾದದ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಹೋರಾಟ ಚಳುವಳಿ ಹೊಸ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗದೇ ಅಂತಸ್ಥ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದರೂ ತನ್ನ ಮೂಲ ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವದು ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿ. ಇದು ವೈಚಾರಿಕತೆಯಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಆಘಾತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಘಾಸಿತನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಂತೆಯೇ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟ ಭಾವವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅಂತರ್ಮುಖೀ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ವೈಚಾರಿಕತೆಯಿಂದ ನೇರ ಪ್ರಭಾವಿತ ಮಾದರಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಿರ್ಮುಖಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂಸೆಯ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಂದಾಗ ಇದು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುವದರಿಂದ ಹಲವಾರು ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಗೆ ಚೆನ್ನವೀರ ಕಣವಿಯವರ ಕವಿತೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಉದಾರವಾದಿ ಮಾದರಿಗಳ ದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತ ವಿಷಾದವನ್ನು ಮಡುಗಟ್ಟಿಸಿದರೂ ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಆಳದ ಒತ್ತಡದಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುವದಿಲ್ಲ.

ಅ. ಕಣವಿಯವರ – 'ಶಬ್ದ ನಿಶ್ಶಬ್ದ'

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಮತ್ತು ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಧ್ವನಿ ಕಣವಿ. ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದ ಏರು ಅದೇ ತಾನೆ ಇಳಿಮುಖವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕರ್ಮಕ್ಕಿಳಿದವರು. 'ಆ ಗಿಡ ಈ ಗಿಡ ಒಂದೊಂದೂ ಜೇಂಗೊಡ' ಎಂಬ ವಾಸ್ತವಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಚಳುವಳಿಗಳು, ಧ್ಯೇಯ ಧೋರಣೆಗಳು ಆಗಿಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಪಾರದರ್ಶಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ನಿಂತರು. ತಮ್ಮ

ಐಹಿಕ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಬೆಸೆದು ಕವಿತೆ ರಚಿಸಿದರು. "ಬದುಕು ಸೋಲಾದರೂ ಕಾಡು ಪಾಲಾದರೂ ಹಾಡು ಬಿಟ್ಟುಳಿದವನ ಪಾಡು ಬೇಡ" ಎಂಬ ಜೀವನ ಮೀಮಾಂಸೆ ಅವರದು. ಇವರ ಕವಿತೆಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಬದುಕಿನ ಒಳಿತನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಮತ್ತು ಕಾಣಿಸುವುದು ಕೆಡುಕಿನ ವಿರುದ್ಧದ ನೈತಿಕ ಸಮರ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಒಳಿತನ್ನು ಆಯ್ದುಕಟ್ಟುವ ಸ್ಥೈರ್ಯವೇ ಜರ್ಝರಿತವಾದಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪಾತಗಳು ೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದವು. ಇದಕ್ಕೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಕಣವಿಯವರು ಮುಖ್ಯರು.

೧೯೯೩ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ 'ಶಿಶಿರದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಸ್ನೇಹಿತ' ಎಂಬ ಸಂಕಲನದಿಂದ 'ಶಬ್ದ-ನಿಶ್ಯಬ್ದ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಬಾಬರಿ ಮಸೀದಿ ಧ್ವಂಸದ ಕರಾಳ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಮಿಡಿಯುವ ಕವಿತೆಯಾಗಿದೆ. ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವೀಯ ಧೋರಣೆಯ ನಿಶ್ಚಿತ ದೂರದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸೋಲುಗಳನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಲ್ಲದ ಕಣವಿಯವರ ಕವಿತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ಒದಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನದೇ ಆದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಯಾವುದೇ ಜೀವಪರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಕ್ಷೀಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಂಕಟ: ಕವಿ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವವನು ಎಂಬ ಹಮ್ಮಿನಿಂದ ಕವಿತೆ ಬರೆಯಲಾರ. ಆದರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ತಳಾತಳವನ್ನು ಆವರಿಸಿಬಿಡುವ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾರ. ಈ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಸೌಮ್ಯವಾದಿಯೆಂದು, ಅವಿರೋಧಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕವಿಯೆಂದು ಹೊಗಳಿಕೆ ತೆಗಳಿಕೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಪಡೆಯುತ್ತ ಬಂದ ಕಣವಿಯವರ ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷೀಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಂಕಟದಂತಹ ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯೂ ಒಂದು.

ಹಿಟ್ಲರ್ ನಡೆಸಿದ ಜನಾಂಗೀಯ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡದಷ್ಟೇ ನಡುಕ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಜರ್ಮನಿಯ ನಾಝಿ ಪ್ರಜೆಗಳ ಮೌನ. ಅವರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಐಸಕ್ರೀಂ ಕೊಡಿಸಿ ಮುದ್ದಿಸುವ ಸಭ್ಯರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಬಿಜ್ಜಳನ ಸೈನಿಕರು ಬಸವಣ್ಣನೇ ಮೊದಲಾದ ಶರಣರನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬರುವಾಗ ಕಲ್ಯಾಣ ರಾಜ್ಯದ ಸತ್ಪ್ರಜೆಗಳು ಮೌನವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರು. ಇಂತಹ ಕಠೋರ ಮೌನದ ವಾರಸಾ ಆಗಲು ಕವಿತೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರಾಕರಣೆಯ ದರ್ದಿನಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನದೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ತತ್ವವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ದೇಶದ ಸಂವಿಧಾನಿಕ ಕಾನೂನಾತ್ಮಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಮರೆತು, ಸಾಮಾನ್ಯರು ಊಹಿಸಲಾಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಆಲೋಚನೆಯ ಸಂಘ ಪರಿವಾರ ಅಯೋಧ್ಯೆ ವಿವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿತು. ಪರಿಹಾರದ ಹತ್ತಾರು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿ ಮಾರ್ಗಗಳಿದ್ದವು. ಆದರದು ಕೋಮುವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೇಶವನ್ನು ಸಭ್ಯ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಬದುಕಿನ ನೆಲೆ ಅಂದುಕೊಂಡ, ಈ ದೇಶದ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಹಳೆಯ ಹುಣ್ಣು ಅದೇ ಆಗ ಮಾಯುತ್ತಿದ್ದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಘಟನೆ ದಿಗ್ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿತು. ಆವತ್ತಿನ ಘಟನೆಯನ್ನು 'ನೋಡುವ' ಶಾಪಕ್ಕವರು ಒಳಗಾದರು. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮಾತು ಕಳೆದುಹೋದ, ಶಬ್ದ

ನಿಶ್ಯಬ್ದವಾದ ಆಘಾತವಾಗಿತ್ತು. ಮುಗ್ಧ ಮಗು ತಬ್ಬಿಬ್ಬಾಗಿ ಪದಗಳನ್ನು ತಡಕಾಡುವಂತೆ ಕವಿಯ ಸಂವೇದನೆಯು ಪದಗಳನ್ನು ತಡಕಾಡುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಗೆ ಬೆಚ್ಚಿದ ಮನಸ್ಸು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುವ ತ್ರಾಣ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆ ಆಘಾತವನ್ನು ಪದಗಳು ಹೊಂದಿಸುತ್ತವೆ.

ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ಬಾಬರಿ ಮಸೀದಿ ಪ್ರಕರಣ ದಿನಬೆಳಗಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಘಟನೆಯಲ್ಲ. ಹಿಂದುತ್ವವಾದಿಗಳು ಇಟ್ಟಿಗೆ ರಾಜಕಾರಣ, ರಥಯಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದರು. ಕೋಮುವಾದದ ಗಾಳಿಯನ್ನು ಊರೂರು ಕೇರಿ–ಕೇರಿಗಳಿಗೆ ಹಬ್ಬಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಕಾರ್ಯಗಳ ಪರಿಣಾಮವೇ ಬಾಬರಿ ಮಸೀದಿಯ ಘಟನೆ. ಕವಿತೆ ಹಿಂದುತ್ವ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗ್ಗೆ, ಸಮಕಾಲೀನ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಣ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದಿ ಹಿಂಸೆಯ ವಿರೋಧ, ಆ ಮೂಲಕ ಕೋಮುವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ವಿರೋಧ ಮತ್ತು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣದ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ದೃಢತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಶಬ್ದಗಳು ರಥಪಥದ ಚಕ್ರಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ, ಬೇತಾಳಗಳ ಪದಾಘಾತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ರಾಮಾರಗತವಾಗಿ ಹೋದ ಅನುಭವ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾದ ಸಾಕ್ಷೀಭಾವವಾಗಿದೆ. ಕವಿತೆಯು ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಹಲ್ಲೆಗೀಡಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಓಂಕಾರದ ಶಂಖದಿಂದ ನಾಭಿಮೂಲಕ್ಕಿರಿದು
ಕರುಳು ಹೊರದೆಗೆದು, ಜೈಕಾರಗೈದ
ಸಾಧು ಸತ್ಪುರುಷರ ಕಂಡು
ಮರಾ ಮರಾ ಮರಾ ಮರುಗಿದಿರಾ?

ಆರ್ಷೇಯ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಸಾಧು ಸತ್ಪುರುಷರಿಗೂ ಇಂದಿನವರಿಗೂ ಅಪಾರ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಬೇಡನೂ ಕಳ್ಳನೂ ಆದವನ ರಾಮಧ್ಯಾನ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಅರಿವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಆದರೆ ಇಂದು ಸಾಧು ಸತ್ಪುರುಷರ ವೇಷ ತೊಟ್ಟವರ ಮತಾಂಧತೆಯು ಮರುಕ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತಿದೆ. ಕೊಲ್ಲುವವರನ್ನು ಕೊಲೆಗಡುಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೂ ಕರುಣೆಯ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ನೋಡಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಕೃಷ್ಟಗೊಳಿಸಿಬಿಡುವ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯು ಮೌನವಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ನಿಶ್ಯಬ್ದದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಹೊಸ ಶಬ್ದ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮದ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ ಮಾಡುವವರು ಹಿಂಸೆಯ ವಿಕಾರತೆಯನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಧ್ವಂಸಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಯೋಧ್ಯಾ ಘಟನೆಯು ಮಸೀದಿ ಎಂಬ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಭಾವೈಕ್ಯತೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿತು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಯ ಸಾಧನಗಳೇ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ ಅಸ್ತ್ರಗಳಾಗಿಬಿಟ್ಟ ಕೋಮುವಾದದ ದುರಂತವನ್ನು ಕವಿತೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ತಿಳಿವು ಎನ್ನುವ ತುಪ್ಪ ಸುಟ್ಟು ಕಮಟು ವಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ಉಸಿರಾಟವೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಹಿಂಸೆಯ ಪರಿಣಾಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಉಸಿರು

"ಕೆಂಪು ಕೋಟೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಹಾರಿಸಿದ ಬಿಳಿ ಪಾರಿವಾಳ ಮರಳಿ ಗೂಡಿಗೆ ಬಂತೇ" ಎಂದು ಅವರ ಕವಿತೆಯೊಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಶಾಂತಿಯ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನದೊಳಗಿನ

ಥೋಂಗಿತನದ ಕುರಿತ ಎಚ್ಚರ. ಈ ಕವಿತೆಯು ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನಾಂಗಗಳು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಬದುಕಿದ್ದ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಾಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸರಯೂ ನದಿ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟ ಸ್ಥಿತಿ. ಕಾಲ ಮುಂದೆ ಚಲಿಸಲಾರದ ಸ್ತಂಭನ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮರಳಿ ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಈ ಕವಿತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಿಲುಗಡೆಗೆ ತಲುಪಿ ಕೈಚೆಲ್ಲುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾವ್ಯದ ತತ್ವವು ತನ್ನದೇ ಕಾಲುದಾರಿಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸುಡು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿಯೂ ಮರುನಿರ್ಮಿತಿಯ ಆಶಾವಾದವನ್ನು ಮಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರ ಒಂದು ಕವಿತೆ 'ದೀಪವಿರದ ದಾರಿ'ಯಲ್ಲಿ ತಡವರಿಸುವ ಪದಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಕರೆದು ಹೆಸರಿಡುವ ಉಸಿರಿಡುವ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೇ ಕಣವಿಯವರ ಈ ಕವಿತೆಯೂ ಹಿಂಸೆಯ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಅಳಿಸಿ, ಸೌಹಾರ್ದದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತಲು, ತನ್ನ ಶಬ್ದಗಳು ಸಮರಸದ ಧ್ವನಿಯಾಗಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕವಿತೆಯು ಘಟನೆಯನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಮತ್ತು ಇಡಿಯಾಗಿ ಕೊಡಲಾರದು. ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ವಿವಾದವು ಕಾನೂನು, ಸಂವಿಧಾನದ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಿಹಾರಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಅಂಹಕಾರದಿಂದಾಗಿ ಎಂದೂ ಮುಗಿಯದ ಅಂತಃಕಲಹದ ಆಖಾಡವಾಗಿದೆ. ಪಕ್ಕದ ಪಾಕಿಸ್ತಾನದಲ್ಲಿ ಇಂತಹದೇ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ 'ಲಾಹೋರ್‌ನ ಶಹೀದ್ ಗಂಜ್ ಗುರುದ್ವಾರ ಮಸೀದಿ ವಿವಾದ'ವನ್ನು ಕಾನೂನು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮನುಸ್ಮೃತಿಗಳು ಶರಿಯತ್‌ಗಳು ಜೀವಂತವಾಗಿವೆ; ಸಂವಿಧಾನವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. "ರಾಮಜನ್ಮಭೂಮಿ ಆಸುಪಾಸಿನ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಕಾನೂನುಗಳು ಒಳಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ರಾಮಲಲ್ಲಾನ ಕಾನೂನು ಮಾತ್ರ ನಡೆಯುತ್ತದೆ"[೧] ಎಂಬಂತಹ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ರಾಜಕೀಯ ನೇತಾರರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡವರ ನಡವಳಿಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕವಿತೆಯು ಘಟನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಡಾಕ್ಯುಮೆಂಟರಿಯಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ವರದಿ ಒದಗಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ, ಕಾಣುವ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ 'ಕಾಣ್ಕೆ'ಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬದುಕಿನ ಸತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಸಮಚಿತ್ತತೆ: ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶದಲ್ಲಿ 'ಸದ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿ' ಹಲವು ಗೋಜಲುಗಳಿಂದ ಸುತ್ತಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇಂಥಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ನಿರ್ಮಿತಿ, ಸೃಜನಶೀಲ ಜಾಗೃತಿ ಕಷ್ಟದ್ದು. ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಪೂರಕವಲ್ಲದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ "ಪೂರ್ಣ ಉದ್ವಿಗ್ನರಾಗದೆ, ಅತಿರೇಕದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ಪರಿಭಾವಿಸದೆ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಸಮಚಿತ್ತ ಕಣವಿಯವರ ಕಾವ್ಯದ ಒಟ್ಟು ಲಕ್ಷಣ."[೨] ಪ್ರಸ್ತುತ ಶಬ್ದ-ನಿಶ್ಶಬ್ದ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದು ಈ ಸಮಚಿತ್ತ ಧ್ಯಾನ. ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಮಳೆನೀರು ರಭಸದಿಂದ ಕೊಚ್ಚಿ ಕೊರಕಲಾಗಿ ಹೋಗದೆ ಗಿಡಗಂಟಿಗಳ ಬೇರಿಗೆ ಉಣಿಸಾಗಲು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ-ಸಣ್ಣ ತಡೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಈ ಕವಿತೆ ಭಾವವನ್ನು ರಭಸವಾಗಿ ಹರಿಬಿಡದೆ ಸಾಲುಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಮುರಿದಿಡುವ ತಡೆಯ ಮೂಲಕ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಳಹರಿವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯ ಮೆಲುದನಿ ಆತಂಕದ ಛಾಯೆಯನ್ನು,

ಅದನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗಟ್ಟಿತನವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯ ಇಂತಹ ರಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸವು ಕವಿತೆಯ ಆಶಯದ ಕಡೆಗೆ ವ್ಯವಧಾನದಿಂದ ಗಮನಿಸಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಾಕರಣದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕವಿತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ರಚನೆಯು ವಾಕ್ಯದ ರಚನೆಯಿದ್ದ ಹಾಗೆ, ಹಲವು ಪದ, ಅರ್ಥ, ಉದ್ಗಾರ, ಕೊಂಬು, ದೀರ್ಘ ಏನೆಲ್ಲ ಸೇರಿದ್ದು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜಗ್ಗಿದರೆ, ಇಳಿದರೆ, ಏರಿದರೆ ಅರ್ಥಭಂಗ. ಮುಗ್ಧ ಸ್ನಿಗ್ಧ ಶಬ್ದಗಳು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೋ ಸೇರಿಬಿಡುವ ಅರ್ಥಹೀನಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟಿಗೆ ಹೊತ್ತವರು, ರಥಚಕ್ರದ ಗಾಲಿಗುಂಟ ದೀಪಾರತಿ ಹಿಡಿದು ಓಡಿಯಾಡಿದವರು ಇಂತಹ ಮುಗ್ಧ ಸ್ನಿಗ್ಧ ಶಬ್ದಗಳಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ತಲೆಗೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಭೂತಕಾಲದ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಎದ್ದು ಬಂದಂತಿರುವ ಬೇತಾಳಗಳ ಹಾರಾಟ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಗತಿಯನ್ನೇ ತಪ್ಪಿಸಿದೆ.

೨) ಪದ ಚರಿತ್ರೆ

ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ತೋರುಬೆರಳಿನಂತಿವೆ. 'ನಾ' 'ನೀ' ಎನ್ನುವುದು 'ನಾವು' 'ಅವರು' ಎನ್ನುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಬೇಧತತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದಿನ ಬೇಧವು ಇಂದು 'ರಾಮಾರಗತ'ವಾಗಿ ಹೋದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಶೂನ್ಯ' ಎನ್ನುವುದು ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಯಲು, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ಏನೂ ಇಲ್ಲದ್ದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮತತ್ವಕ್ಕೆ ಅಹಂಕಾರದ ಕೊಂಬು ಮೂಡಿದಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಘನತೆಯಿಂದ ಕೆಳಗಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ರಾಮನ ಘನತೆ ಕೂಡ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಿಳಿಯಿತು. 'ಎದೆಯ ಸೊಲ್ಲು' ಎನ್ನುವಾಗ ಹೃದಯದ ದನಿಯೇ ಸಂವಹನಗೊಳ್ಳಲು ಆಗುತ್ತಿಲ್ಲದ ಅಬದ್ಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಎದೆಯ ದನಿಗೂ ಮಿಗಿಲು ಶಾಸ್ತ್ರವಿಹುದೇನು'? ಎಂದ ಕುವೆಂಪುವನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ.

ನೋಡ ನೋಡುತ್ತ ಹಾಡೇ ಹಗಲು
ಕವಿದ ಕತ್ತಲು
ಬೇತಾಳಗಳ ಪದಾಘಾತಕ್ಕೆ
ರಾಮಾರಗತವಾಗಿ ಹೋದಿರಾ?

ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ 'ಹಾಡೇ ಹಗಲು' 'ರಾಮಾರಗತ'ದಂತಹ ಪದಗಳು ಆಡುನುಡಿಯ ದಟ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಕಾರಣವಾಗಿ ಹೊಂದಿಯೂ, ಯಾವುದೇ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ವಿಕಾರತೆಗೂ ದನಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಸಂವಹನಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ ಯಾವುದೇ ಉತ್ತಮ ಕವಿತೆಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿಯ ಓಂಕಾರ, ಶಂಖ, ಜೈಕಾರ, ಹೋಮ-ಹವನ, ಸಾಧು ಸತ್ಪುರುಷ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ಪರಂಪರೆಯ ಚಹರೆಯೊಂದಿಗೆ ವರ್ತಮಾನದ ವಿಭಿನ್ನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹಿಂದೂತ್ವದ ಕೋಮುವಾದಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಕವಿತೆಯ ಭಾಷಾರಚನೆ ಮತ್ತು ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಆಲೋಚನಾ ಸ್ತರಗಳು ತೆರೆಯುತ್ತವೆ. ಭಾಷಿಕ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕವಿತೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ರೂಪಕವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ. 'ಗೂಢ ಗುಮ್ಮಟ' ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಳಹೋದಾಗ ಮಾತ್ರ ಪ್ರೀತಿ–ಸೌಹಾರ್ದದ ಗುಟುಕು, ರೆಕ್ಕೆ ಬಡಿತದ ಅರಿವು. ಗುಮ್ಮಟವನ್ನು 'ತಾಯ ಮೊಲೆತೊಟ್ಟು' ಎಂದು ಕಾಣುವುದು 'ಅನ್ಯ' ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ನಿವಾರಿಸುವ ದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಮಸೀದಿ ಗುಮ್ಮಟ ತನ್ನದೆಂದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಶಾಲತೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಕಾಣ್ಕೆಯಿದು. ಒಂದು ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜನಾಂಗಗಳ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ತಾಯಿಯ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ ಮಾಡಿದಂತೆ. ಈ ಹಿಂಸಾರತಿಯ ಯಾವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ಎಚ್ಚರವಾಗದ ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ದುಃಖವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಹಿಂಸೆಯ ವಿವರ 'ಸುತ್ತಿಗೆ ಹಿಡಿದು, ಬಡಿದು ಕತ್ತರಿಸಿ' ಎಂದು ವಿವರವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು 'ಶೂರ್ಪನಖಿ ಪ್ರಸಂಗ'ವನ್ನೂ ನೆನಪಿಸಿ, 'ರಾಮಾರಗತ'ದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಜಲನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯ ಭಾಷಾವಿನ್ಯಾಸವು ಕವಿತೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ವಿಧಾನವಿದು. ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾದ ಚಿಂತನೆಯು ಘಟನೆಯನ್ನು ಆವೇಶದಿಂದ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವಾದದ ರಾಜಕೀಯ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಘಟನೆಯನ್ನು ಸಂವೇದನಾ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಬದ್ಧತೆಯದು ಆಲೋಚನಾ ರೂಪದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾದರೆ, ಉದಾರವಾದವು ಸಂವೇದನಾರೂಪದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ತಾಯಿಯ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆಮಾಡುವ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಕೇಳಿಬರುವ 'ಮಕ್ಕಳಿವರೇನಮ್ಮ....' ಎಂಬ ಧ್ವನಿಯು ಬೇಂದ್ರೆ ಕವಿತೆಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಶಕಟ್ಟಲು ಹಿಂಜರಿಯುವ ಹೇಡಿತನಕ್ಕೆ ವ್ಯಂಗ್ಯ ವಿಷಾದದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ ಮಾತು ಮನೆಮುರುಕರ ಅಮಾನವೀಯತೆಗೆ ವಿಷಾದದಿಂದ ಬಳಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಕವಿತೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಸಮ–ರಸ–ಧ್ವನಿ'ಯು 'ಸಮರಸವೆ ಜೀವನ' ಎಂಬ ಬೇಂದ್ರೆ ತತ್ವವನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನೂ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನೂ ಯೋಚಿಸಿದಾಗ ಕುವೆಂಪು ಹಾಗೂ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವಿತೆಯ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಪರಂಪರೆಯ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕವಿತೆಯ ಬಂಧದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಕಾಲೀನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯು ಹಿಂಸೆಯ ದಾಖಲೆಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯವು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸಿದ ಜೀವಪರ ಸಂವೇದನೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬದುಕು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಗಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸಮುದಾಯದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸುವ ನೈತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾವ್ಯದ ಹೆಗಲಿನ ಹೊರೆಯಲ್ಲ. ಕಲೆ ಯಾವತ್ತಿಗೂ ಇದನ್ನು ಜೀವಧರ್ಮವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ.

ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ, ಕಣವಿಯವರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಭಾವೋಪಾಸಕ, ಇಹದ ಬದುಕಿನ ನಂಟು, ನಿಸರ್ಗಾರಾಧನೆ, ಸ್ವಾಭಿಮುಖತೆ ಇಂತಹ ಪದಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟೇ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ನೋಡಿದೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇಂತಹ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಂದ ಉಳಿಸಲು ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತೊಂದೇ ತುದಿಯನ್ನು

ತಲುಪುತ್ತದೆ. "ಕವಿಯಾದವನು ರಾಜಕೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ನೀಡಬೇಕು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಬೇಕು, ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಢಚಿಂತನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಸಂಘರ್ಷವಿರಬೇಕು. ಇವೆಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳೊಡನೆ ಮನೋಲ್ಲಾಸವನ್ನೂ ನೀಡಬೇಕು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಕವಿಯೊಬ್ಬನೇ ಹೊರಲಾರ. ಸಂಗೀತ, ಚಿತ್ರಕಲೆ, ನೃತ್ಯ, ಶಿಲ್ಪ ಇತ್ಯಾದಿ ಇತರ ಯಾವುದೇ ಲಲಿತಕಲೆಗೂ ಇರದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಸಾಹಿತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಏಕಿರಬೇಕು?"[೩] ಮುಂದುವರಿದು ಕಣವಿಯವರ ಕಾವ್ಯದ ಮೌಲಿಕಗುಣ ಅದರ ಭೌತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಇಹದ ನಂಟು ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಅಂಶಗಳು ಸಮಕಾಲೀನತೆಗೆ ಅತೀತವೆ? ಇತರ ಲಲಿತಕಲೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಯಾವ ಲಲಿತಕಲೆ ಜೀವಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ? ಜರ್ಮನಿಯ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡದ ಶಿಲ್ಪ ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ? ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸಾವಿರೋಧಿಯಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಾಗಿ ಚಿತ್ರಕಲೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವೇ ಬದಲಾಗಿದೆ. ೧೯೯೩ರಲ್ಲಿ (ಈ ಕವಿತೆಯ ಕಾಲ) ವಿವಾನ್ ಸುಂದರಮ್ ಮೆಮೋರಿಯಲ್ (ಹಿಂಸೆಯ ಚಿತ್ರಗಳು) ಹೆಸರಿನ ಚಿತ್ರಪ್ರದರ್ಶನ ನಡೆಸಿದಾಗ ಉಂಟಾದ ಪರಿಣಾಮ ಸಣ್ಣದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಮಾನವಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಲ್ಲದ ಮನೋಲ್ಲಾಸ ಇದೆಯೇ? ಕಣವಿಯವರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿ 'ಮಾಫಿ ಮಾಡುವ' ಧೋರಣೆಯಿಂದ ಓದಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸಶಕ್ತ ಕಾವ್ಯ ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಕವಿತೆಯೊಂದರ ಓದು ಅದಾಗಲೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ವಿಮರ್ಶಾ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆಗ 'ನನ್ನ ಕವಿತೆಗೂ ನನಗೂ ಜೀವನಂಟು' ಎಂಬ ಕವಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಣವಿಯವರ ಕಾವ್ಯ ಕೋಮಲತೆಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅವಲೋಕನ ಶಕ್ತಿಗೆ, ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಶೋಧಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾದಂತೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳೊಂದಿಗೂ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಶಬ್ದ-ನಿಶ್ಶಬ್ದ' ಕವಿತೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ.

ನವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವು ಹೆಚ್ಚು ವಾಸ್ತವಮುಖಿಯಾಗಿದೆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬದ್ಧತೆಯಗುಂಟ ಚಲಿಸುವ ಕಾವ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡು ಬಿಡಬಹುದು. ಅಂಥಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವು ಚಲನಶೀಲಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಂತರದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಅದು ವಿಭಿನ್ನವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆಗಬಹುದು. ಈ ಕವಿತೆಯ ಭಾಷಿಕ ಮತ್ತು ಸಂವಿಧಾನಿಕ ರಚನೆಯು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕವಿತೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅದರ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಬ. ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರ ಅಗ್ನಿಪರ್ವ

ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯಧ್ವನಿ. ಇವರ ಮೊದಲ ಕವನ ಸಂಕಲನ 'ಸಾಮಗಾನ' ಪ್ರಕಟವಾದದ್ದು ೧೯೫೧ರಲ್ಲಿ. ಅಲ್ಲಿಂದ ನಿರಂತರವಾದ ಕಾವ್ಯಾನುಸಂಧಾನ ಇವರದು. ನವೋದಯದ ಭಾವಗೀತ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಉದಾರವಾದಿ ಮನುಷ್ಯಪರ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವೇಚನೆಯ ಕಸಿ ಬೆರೆಸಿದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಗಳಿವು. ಭಾವಗೀತೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬದುಕಿನ

ಜಿಜ್ಞಾಸು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇವು ಲೋಕವನ್ನು ಕಾಣುವ ಕಣ್ಣುಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಲೋಕಕ್ಕೂ ಕಣ್ಣುಗಳಾಗಿವೆ. 'ದಾರಿ ನೂರಾರಿವೆ ಬೆಳಕಿನರಮನೆಗೆ' ಎಂಬ ಧೀರತನವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಗಾರ್ಕಿ ಹೇಳುವ 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಸಿಸಂ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭೂತಿಯಿರಲಿ, ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯ ಎದುರಿಸುವ ಸಂಕಟಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿರಲಿ – ಎಂತಹ ದಟ್ಟ ವಿಷಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಮುಕ್ತಾಯವಿದೆ ಎಂಬ ಆಶಾವಾದ ಇವರ ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ದೇವರು ಕಲ್ಲು ಮಣ್ಣುಗಳ ಗುಡಿಯೊಳಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆ ಶೂನ್ಯವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತರಂಗದ ಪ್ರೀತಿ-ಪ್ರೇಮಗಳ ಮೂಲಕ ತುಂಬುವ ಪರ್ಯಾಯಗಳಿವೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಚರಾಚರಗಳಲ್ಲಿ ಬೆರೆತು ಹೋದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅವಲೋಕನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇವರ ಕಾವ್ಯದ ಗುಣ.

ಧರೆ ಹತ್ತಿ ಉರಿದೊಡೆ

'ಅಗ್ನಿಪರ್ವ' ಸಂಕಲನ ಪ್ರಕಟವಾದದ್ದು ೨೦೦೮ರಲ್ಲಿ. ಹಿಂಸೆಯು ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕ ರೋಗದಂತೆ ಹಬ್ಬುತ್ತಿರುವ ವರ್ತಮಾನವಿದು. ಹಿಂಸೆಗೊಂದು ಕಾರಣವಿರಬೇಕೆಂಬ ಕಾರಣ ಹಿಂಸೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಅಳಿದು ಅಕಾರಣ ಹಿಂಸೆಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ತಮ್ಮ ಸಂಕಲನದ 'ಕವಿಮಾತಿ'ನಲ್ಲಿ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಕಳೆದ ಒಂದೂವರೆ ದಶಕದ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಇದನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ವಿವಿಧ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನಾಶೀಲವಾದ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ದಿಗ್‌ಭ್ರಮೆಗೊಳಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ತಲ್ಲಣಗೊಳಿಸಿವೆ."[೬] ಇಂತಹ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಕಟ ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಹೆಸರಿನ ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲೂ ಇದೆ.

ಕಾಲಿನ ಕೆಳಗೆ ನಾನಿದುವರೆಗೆ ನಿಂತ
ಹಚ್ಚನೆ ಹಸಿರು ಯಾವತ್ತೋ ಮರು
ಭೂಮಿಯಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ.

ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ ಕವಿತೆ ನಿನ್ನೆ ಮತ್ತು ಇವತ್ತನ್ನು ಹೋಲಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂದು ಪಸರಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಿಂಸೆಯ ಕರಾಳ ಮುಖದೆದುರು ಭೂತಕಾಲ ಸಹ್ಯವಾಗಿ, ಸುಂದರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಭಾರತವು ಸಂವಿಧಾನಬದ್ಧವಾಗಿ ಸಹಕಾರದಿಂದ ಬದುಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಕೆಲ ದಶಕಗಳು ಕಣ್ಣೆದುರು ಹಾದುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಮಾತ್ರ ಮಳೆಯಿಲ್ಲ, ಮೋಡವಿಲ್ಲ, ಭರವಸೆಯ ಯಾವ ಹಾದಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಭವಿಷ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಭಯ-ಆತಂಕಗಳನ್ನು ತಲೆ ಮೇಲಿನ ರಣಹದ್ದುಗಳ ರೆಕ್ಕೆಯ ನೆರಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಎಲ್ಲವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಬೆಂಕಿಯ ಉರಿಯಲ್ಲಿ ಬೇಯುತ್ತಿರುವ ಭಾವನೆ ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿಯೋ ಭ್ರಮೆಯಾಗಿಯೋ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ೯೦ರ ಸಂಧಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯೇ ದಿನಮಾನವಾದದ್ದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವಂತಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ನಗರೀಕರಣ ಆಧುನಿಕತೆಗಳು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡವು. ಹಣ, ಸ್ವಾರ್ಥ, ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯ ತಳಮಳಿಸುವಂತಾಯಿತು. 'ಸುತ್ತ-ಮುತ್ತ ಮನೆ ಮಠಗಳು ಹೊತ್ತಿಕೊಂಡು ಉರಿಯುವ' ಅಸಹನೀಯತೆಯಿದು. ಆದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣದಿದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ

ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟಗಳಾದವು. ಸರ್ಕಾರೀ ಸ್ವಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ಸೇವಾ ಸೆಕ್ಟರ್‌ಗಳೂ ಖಾಸಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವು. ಸ್ಥಳೀಯ ಕೈಗಾರಿಕೋದ್ಯಮಗಳು ಕುಸಿದು ನಿರುದ್ಯೋಗ ಬೃಹತ್ತಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಇದರ ಕಾರಣಗಳನ್ನು 'ಅನ್ಯದಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುವ' ಮತೀಯವಾದವು ಪ್ರಭುತ್ವಪರವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಗುಜರಾತ್ ಹಿಂಸಾಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಜವಳಿ ಗಿರಣಿಗಳ ನಿರುದ್ಯೋಗಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದಿ ಅಜೆಂಡಾ ವೋಟ್‌ಬ್ಯಾಂಕ್ ಆಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಎದುರಿಸಲು ಸಿದ್ಧವಿಲ್ಲ. ೧೯೯೦ರ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠ ಅಪರಾಧದ ಬಣ್ಣವಾದರೂ ಇದ್ದ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಆ ನಂತರದಲ್ಲಿ "ಚರಿತ್ರೆ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಕುರಿತ ಒಂದು ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಬಲಪಂಥೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಜೊತೆಗೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಒಂದು ನೈತಿಕ ಸಂಹಿತೆ"[೫] ಎಂಬ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಬಂದುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಹಿಂಸೆಗೆ ನಿರ್ದೇಶನ, ಶಾಮೀಲಾಗುವಿಕೆ, ಅಪರಾಧದಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗಾರಿಕೆ, ಆಕ್ರಮಣ ಮತ್ತು ಅಪರಾಧಿಗಳಿಗೆ ರಕ್ಷಣೆ ಈ ಯಾವುದೂ ತಪ್ಪಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮರಕ್ಷಣೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದವು ಯುದ್ಧಮುಖಿ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯ ವೇಗದಲ್ಲಿ ಹರಡುತ್ತಿದೆ. ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಯುದ್ಧ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ಕನಿಷ್ಠ ನಿಯಮ ನಿಯತಿಗಳಿದ್ದವು. ಆದರೀಗ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹೊದಿಕೆಯೊಳಗೆ ಹಿಟ್ಲರನ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದಂತಹ ಕೋಮುವಾದ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದರೆ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಚುನಾವಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನೇ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಜಕೀಯ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಈ ಬೆಂಕಿಯು ಅನ್ನ, ನೀರು ಹಾಗೂ ಉಸಿರಾಡುವ ಗಾಳಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಮನಸ್ಸು ತಬ್ಬಿಬ್ಬಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯಿದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೂಲಕ ಸಿಗಬಹುದಾದ ಸುಖ ಸೌಲಭ್ಯಗಳ ಸೌಹಾರ್ದ ಬದುಕಿನ 'ಈಶ್ವರ ಅಲ್ಲಾ ತೇರೆ ನಾಮ್' ಎನ್ನುವ ಪಾರಿವಾಳಗಳ ಕನಸಿನ ಗೂಡಿಗೆ ಬೆಂಕಿಬಿದ್ದಿದೆ. ಕವಿತೆ, ಹಿಂಸೆಯ ಬೆಂಕಿಯು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಶಾಲ ಜಾಗತಿಕ ಪರಿಧಿಯನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ದಗ್ಧವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸರ್ವೋದಯ

'ಅಗ್ನಿಪರ್ವ' ಕವಿತೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದಲ್ಲ. ತಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದದ ಪರಿಣಾಮದ ಕೇಂದ್ರಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲಕ ಒಳಗಿಳಿಯುತ್ತ ಅದರ ಕಾರಣ ಕರ್ತೃವಿನ ಕಡೆ ಚಲಿಸುವುದು. ಹಿಂಸೆಯ ಕರ್ತೃಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗೌರವಾನ್ವಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಗಾಂಧೀಜಿ ಕಂಡ ಸರ್ವೋದಯದ ಕನಸನ್ನು ಹುಡಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಕನಸು ಕಂಡ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಕೊಲೆ, ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ತತ್ವವನ್ನು ತುಳಿದ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆ ನಂತರದ ಹಲವು ಕಾರ್ಯತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಒಳಸ್ತರಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಹರಡಲಾಯಿತು. "ಗುಜರಾತ್ ಹಿಂದೂಗಳ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಪ್ರತೀಕ. ಒಂದು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಅವಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕಾರ", "ಮುಸ್ಲಿಮರು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಹೋಗದಿದ್ದರೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಿರಾಶ್ರಿತರ ಶಿಬಿರಗಳಲ್ಲಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ". "ಇದೆಲ್ಲ ಮೊದಲ ಬಾರಿ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆಯೇ?" ಮುಂತಾದ ಅಸಂಖ್ಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಕೋಮುವಾದದ

ವಿಷಗಾಳಿ ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಭಯಾನಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಕವಿತೆ ದಿಗ್ಭ್ರಾಂತಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಕವಿತೆ ಅಂಥವರಲ್ಲೂ ಉಳಿದಿರಬಹುದಾದ ಕನಿಷ್ಟ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ತಂತುವನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಿಂಸೆಯ ಕರ್ತೃಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಒಳಮುಖಿ ಚಲನೆ ಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ಪ್ರಜೆಗಳ ಕಡೆ ಧಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನೊಳಗಿನ ಆದಿಮರೂಪಿ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತೀಕವಿದು. ಇಂತಹ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ವರ್ತಮಾನದ ಜರೂರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು. ಕೋಮುವಾದದ ಹಿಂಸೆಯ ವಿರಾಟ್‌ರೂಪ ಏನೆಂದರೆ ಅದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವಾಗುತ್ತಿರುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜೆಗಳು ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದೇ ಸಮಾಜದ "ಶತಛಿದ್ರ ರೂಪ." ಅಲ್ಲಿಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಸರ್ವೋದಯದ ಕನಸು ಪೂರ್ತಿ ಹುಡಿಯಾದ ಹಾಗೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದೇ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಕುರಿತ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ. ಜನಶಕ್ತಿಯ ಕುರಿತ ಅದಮ್ಯ ವಿಶ್ವಾಸದಲ್ಲಿ ಚರಕವನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಯ ಕನಸು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾಶವಾಗಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಕನಸು ಖಾಸಗೀಕರಣ ಮತ್ತು ಆದ್ಯತೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮೂಲಕ ನಾಶವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಏಕತೆಯ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಕನಸು ಕೋಮುವಾದದ ಮೂಲಕ ನಾಶವಾಗಿದೆ, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಈ ಮೂರು ಮೂಲ ತತ್ವಗಳ ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಸರ್ವೋದಯದ ತತ್ವ ನಾಶವಾದಂತೆ. "ಕೈಗಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ನಿನ್ನ ರಕ್ತದ ಗುರುತು ಇನ್ನೂ ಹೋಗುತ್ತಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ಭಾವ ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಗಾಂಧಿಹತ್ಯೆ ಗಾಂಧಿತತ್ವದ ಹತ್ಯೆಯಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿದೆ.

ಹಿಂಸಾರತಿ: ಕವಿತೆಯು ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ತಳಮಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಹಿಂಸೆಯ ಮೋಹ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ. ಇದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆ ಅಪಮಾನಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರಾಗತ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಒಳಿತಿನ ಮುಖ ಕೂಡ ಮಬ್ಬಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಳೆಯ ಗುಡಿಗೋಪುರ
ರದ ಕಲಶಗಳನ್ನು ಈಟಿಯ ಮಾಡಿ ನೀಲಾ
ಕಾಶದೆದೆ ಸೀಳಿ ಕತ್ತಲನು ಕರೆದವರೆ,

ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಧರ್ಮದವರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುವ, ದೂಷಿಸುವ, ಪ್ರಚೋದನಾತ್ಮಕವಾದ ತ್ರಿಶೂಲದೀಕ್ಷೆಯಂತಹ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಇಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹ ಹಿಂಸಾರತಿಗಳು ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಜಗತ್ತನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಹಿಂಸೆಯ ಜಾಲದಿಂದ ಒಂದುಮಾಡಿರುವ ಪೆಡಂಭೂತ ಜೇಡಗಳು. ಇನ್ನೂ ಆಗಬೇಕಿರುವದೇನೂ ಉಳಿದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ತೀವ್ರ ವಿಷಾದ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಇದು 'ಯುಗಾದಿಯ ಕೊಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಚೈತ್ರದ ಚಿಗುರಿರಲಿಲ್ಲ ಚೂಪಾದ ಚೂರಿಯಿತ್ತು' ಎಂಬ ವೇದನೆ.

ಬಯಲ ಬೆಳಕಿನ ಕನಸು

ಪಾಕಿಸ್ತಾನೀ ಕವಿ ಘನಶ್ಯಾಮ್ ಅಗರವಾಲ್‌ರ 'ಶಿಕ್ಷೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯೊಂದಿದೆ. ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ – ಹರಡುವ ರಾಜಕಾರಣಿ, ಧರ್ಮಗುರುಗಳಿಗಿಂತ ಕವಿ ಅಪರಾಧಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಈತ ಕವಿ, ಲೇಖಕ, ಕಲಾವಿದ
ಈತನಿದ್ದೂ ಬಾಂಬ್ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು
ಈತನಿಗೆ ನೂರು ಬಾರುಕೋಲಿನಿಂದ ಬಾರಿಸಿರಿ.

ಇಂತಹದೊಂದು ನೈತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಈ ಕವಿತೆಯೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪಾಚಿಗಟ್ಟಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂಬ ನೀರನ್ನು ಶುದ್ಧೀಕರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊರದಾರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳ ವೈಭವೀಕರಣದಿಂದ ವಾಸ್ತವದ ಕಡೆಗೆ, ನಿನ್ನೆಯಿಂದ ಇಂದಿನ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸಬೇಕಾದ ಜರೂರತ್ತನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆ 'ಬೆಳೆವ ಗಿಡದಂತೆ' ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸ್ಪಂದನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸುತ್ತಲನ್ನು ಸಂಗೋಪನ ಮಾಡಬಲ್ಲ ತಾಕತ್ತನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವ, ಅಲ್ಲಮ, ಗಾಂಧಿ, ಕುವೆಂಪು ಪುನರ್ ಸಂಕಿರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ. ಇಂದಿನ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಿಂಸೆಯ ಬಹುರೂಪವನ್ನು ದರ್ಶಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ಹಿಂಸಾಚರಣೆಯನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಕವಿತೆ ತನ್ನ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ಬೆನ್ನಿಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಸವಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಹಂಗುಹರಿದು ಸಮಕಾಲೀನಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರೀತಿ–ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಬಯಲ ಬೆಳಕಿನ ಕನಸು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯು ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಪರಿಣಾಮದ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ವಾದಗಳು ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಕಾರಣವಾಗಿಸುತ್ತ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಬದುಕು ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ನಾಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಉದಾರವಾದೀ ಮಾನವೀಯತೆ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ. ಹಿಂಸೆಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಎದುರುಗೊಂಡಾಗ ಆ ಭೀಕರತೆಯೆದುರು ಯೋಜನಾಬದ್ಧವಾದ– ಯೋಜನಾಬದ್ಧವಲ್ಲದ; ಉದ್ದೇಶಿತ– ಉದ್ದೇಶಿತವಲ್ಲದ ಎಂಬ ಕಾರಣಮೀಮಾಂಸೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿದು ತಾಯ್ತನದ ಮಿಡುಕಾಟ. ಮಗುವಿನ ಅಳುವಿಗೆ ವಿಚಲಿತವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿ.

ಈ ಕಾಡು ಈ ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳು ಈ ದಾಳಿ
ಗೆದೆಯೊಡ್ಡಿ ಬಾಳಿ ಬದುಕುವುದು ಹೇಗೆ?

ಎಂದು ಕಂಗಾಲಾಗಿರುವ ಏಕಲವ್ಯನ ತಾಯಿಯ ವಿಷಾದ, 'ಹಿಟ್ಲರನಿಗೆ ನಾನೂ ಜವಾಬ್ದಾರ' ಎನ್ನುವ ಕವಿಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅಗತ್ಯ.

ಆದರೆ ಇಂತಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು, ವೈಚಾರಿಕ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದಿ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡವನ್ನು, ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಗೊಂದಲಗಳು ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯುದ್ಧ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿದು ದಟ್ಟವಾಗಿದೆ. ಚೀನಾ ಆಕ್ರಮಣಕಾಲದ ಕವಿತೆಗಳಿಂದ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕಾರ್ಗಿಲ್ ಯುದ್ಧದ ಸೈನಿಕರಿಗೆ ಅಭಿವಂದನೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ 'ಇದೋ ನಿಮಗೆ ವಂದನೆ'ಯಂತಹ ಕವಿತೆಯವರೆಗೂ ಇದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದಂತಹ ತತ್ವಗಳು ಎಂತಹ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದವೆಂಬುದೇ ಆಶ್ಚರ್ಯ. ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್.ರಂತಹ ಕವಿ ಕೂಡ ಯುದ್ಧಮುಖಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ದೇಶಭಕ್ತಿಯ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಕೋರ ರಾಜನೀತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ತಳ್ಳಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೇ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಕವಿತೆಗಳ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಸ್ಥಾಯಿಯ ಎಳೆಯಾಗಿರುವ 'ಕೃಷ್ಣಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಉಪಾಸನೆ.' ಬಹುಮುಖಿ ಕೃಷ್ಣ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಏಕಮುಖಿ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಷ್ಟೊಂದು ಸುಲಭವಲ್ಲ, ಸಾಧುವೂ ಅಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯಾಗಿರುವ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಇಂತಹ ಜೋಲಿ, ವರ್ತಮಾನದ ಆತಂಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌನ ಈ ಎರಡೂ ಅವರ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರನ್ನು ಸಂಕಟಕ್ಕೀಡುಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಈ ಕವಿತೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತುವುದು ಅದರ ಸಾತ್ವಿಕ ಕ್ರೋಧ ಮತ್ತು ವೇದನೆಯ ಭಾಷೆಗಾಗಿ ಅದೇ ಕವಿತೆಯ ಲಯ. ಬೆಂಕಿಯ ಅಲೆಗಳು ಏರುವ ಇಳಿಯುವ ಹಾಗೆ ಕವಿತೆಯ ಸ್ವರದಲ್ಲಿಯೂ ಏರಿಳಿತಗಳಿವೆ. 'ಪ್ರಶ್ನೆ' ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಕರವಾಗಿದೆ. ಮಾತುಸೋತ ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಹೇವರಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಸಂವಹನ – ಸಂವಾದದ ಮೂಲಕ ಎದುರಾಳಿಯ ನಿಗೂಢತೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುವ ತಂತ್ರವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಶ್ನೆ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರ ಬಹಳ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಗೊಂಡ ಕ್ರಮ. ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಣೆ ಸರಳವಾದರೂ, ಓದುಗನಿಗೆ ತಲುಪಿಸಬೇಕೆಂಬ ನೈತಿಕ ಒತ್ತಾಸೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತನ್ನು ಸರಳವಾಗಿಯೇ ಸುಂದರ ರೂಪಕವಾಗಿಸುವ ದೊಡ್ಡಶಕ್ತಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಚನಕಾರರ ಭಾಷೆಯ ವೈಧಾನಿಕತೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಯೂ ಕಾರಣವಾದಂತಿದೆ. ವಸ್ತುಧ್ವನಿಯ ಕಡೆ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರಿಗೆ ಒಲವು.

ಕವಿತೆ ತನ್ನ ಮೊನಚುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಗದ್ಯದ ಹರಹು ಮತ್ತು ಕಸುವನ್ನು ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಕವಿತೆಯೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಕಾಲವನ್ನು ಮರುಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಂಕಥನವಾಗಿದೆ. ಕವಿತೆಗೂ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಇರುವ ಗರ್ಭದ ನಂಟು ಇಲ್ಲಿದೆ. ಭಾರತದ ಕೋಮುಗಲಭೆಯ ನೆನಪಿಲ್ಲದೆ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಓದುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕವಿತೆಯೊಂದು 'ಓದಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ' ಮಾದರಿಯಿದು.

ಇಲ್ಲಿಯ ಒಂದೊಂದು ಶಬ್ದಗಳೂ ಹಿಂಸೆಯ ಒಂದೊಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಕವಿತೆ ತನ್ನನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹಿಂಸೆಯ ವಿರಾಟ್‌ರೂಪವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶಬ್ಧಗಳು ಚಿತ್ರದ ಗೆರೆಗಳಂತೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳೊಳಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಯಾವ ಘಟನೆಯ ಬಣ್ಣವನ್ನೂ ತುಂಬಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಈ ಬಕಾಸುರ ಬೆಂಕಿಗೆ
ಭಯಂಕರ ಹಸಿವು, ತಳಿರುಗಳನ್ನು
ಹೂವುಗಳನ್ನು ಹೀಚುಗಳನ್ನು ಹಣ್ಣು
ಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಸಮನೆ ತಿನ್ನುವುದೆ
ಕೆಲಸ.........

ಇದು ದೆಹಲಿಯಾಗಬಹುದು, ಸೂರತ್ ಆಗಬಹುದು, ಗುಜರಾತ್ ಆಗಬಹುದು, ಮುಂಬೈಯಾಗಬಹುದು, ವಿಯೆಟ್ನಾಂ ಮಕ್ಕಳಾಗಬಹುದು, ಗ್ರಹಾಂ ಸ್ಟೇನರ ಮಕ್ಕಳಾಗಬಹುದು, ಕಡೆಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಹುಡುಗಿ ವನಿತಾಳೂ ಆಗಬಹುದು. ಇಂತಹ ಶಬ್ಧಗುಣ ಈ ಕವಿತೆಯದು. ಶಬ್ದಾಡಂಬರವಲ್ಲದ ಸಹಜತೆಯೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಕವಿತೆ ಹೇಳಿಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಭಾವವಾಗಿ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಸಮ್ಯಕ್ ದರ್ಶನದ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕ 'ಭೂ ಶಾಂತಿಃ ಭುವ ಶಾಂತಿಃ......' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ನೆಲೆಸಲಿ. ಅಂತರಿಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ನೆಲೆಸಲಿ. ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ ನಕ್ಷತ್ರ ಮಂಡಲಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ನೆಲೆಸಲಿ...... ಎಂಬ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯದು. ವರ್ತಮಾನ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಹಿಂಸೆಯ ಬೆಂಕಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹಿಂಸೆ ಯುಗವಾಗಿದೆ. ಹಿಂಸೆ ಹಬ್ಬವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಾದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯ ಅಗಾಧತೆಯನ್ನು ತೋರುವ ಮೂಲಕ ವರ್ತಮಾನವು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯು ಹಿಂಸೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅಗಾಧವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಶೋಧದಲ್ಲಿ ಗೋಚರ ಕಾರಣಗಳ ಕಡೆ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅಗೋಚರವೂ ಪ್ರಬಲವೂ ಆದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಕಡೆ ಚಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಮಿತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕವಿತೆಯು ಕಥನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಹಿಗ್ಗುವುದು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಕವಿತೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತರಿಸುವ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಕವಿತೆಯ ಓದೂ ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಕವಿತೆಯೇ 'ಓದುವ ಕ್ರಮ' ಕಲಿಸುವ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬದ್ಧತೆಯಗುಂಟ ಚಲಿಸುವ ಕಾವ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡು ಬಿಡಬಹುದು. ಅಂಥಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವು ಚಲನಶೀಲಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಂತರದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಅದು ವಿಭಿನ್ನವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆಗಬಹುದು. ಈ ಕವಿತೆಯ ಭಾಷಿಕ ಮತ್ತು ಸಂವಿಧಾನಿಕ ರಚನೆಯು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕವಿತೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅದರ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರತಿಪಾದಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

೨. ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆ

ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪ್ರತಿರೋಧ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ೭೦-೮೦ರ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಎಡಪಂಥೀಯ, ಸಮಾಜವಾದಿ, ದಲಿತ ಪರ, ರೈತ ಪರ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ತುಂಬ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದ್ದವು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಬಂಡಾಯ, ದಲಿತಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿಯಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೋರಾಟದ ವೇದಿಕೆಗಳು

ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವರ್ಗಾಧಾರಿತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದಿತು. ಈ ಚಳುವಳಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆ ಸ್ವಧರ್ಮದ ಕಂದಾಚಾರ, ಮೌಢ್ಯ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಿತನಗಳಿಂದ ಬಡವರು ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ಹಾಗೂ ಮಹಿಳೆಯರು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹಾಗೂ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದವು. ಆದರೆ ೮೦ರ ದಶಕದಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾದ ವಿದೇಶೀ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದೀ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಈ ವರ್ಗ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮಸುಕಾಗತೊಡಗಿತು. ಜತೆಗೆ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮದ ಹಿಂಸೆಯ ಒಳವಿವರಗಳನ್ನು ಕೋಮುವಾದ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದಂತೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆ ತನ್ನ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೌನವಹಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕತೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಹಿಂಸೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಮಾಣ ಕಡಿಮೆ ಇತ್ತು. ನಂತರದ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅಪವಾದವೆಂಬಂತೆ ಎಂ. ಅಕ್ಬರ್ ಅಲಿಯವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೀಡುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾರವಾದಿಗಳಂತೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸಂಕಥನಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯದ ವೈಚಾರಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ನೈತಿಕ ಶಕ್ತಿಬರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಅವರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಜತೆಗೆ ಕೋಮುವಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳೆರಡೂ ಹಿಂಸೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಏಕಮುಖ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆಯೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಎಂ. ಅಕ್ಬರ್ ಅಲಿಯವರ 'ಹುಚ್ಚುಭಾಯಿ ಮತ್ತು ಹಿಜ್ರತ್' ಕವಿತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅಕಬರ ಅಲಿ ಅವರ 'ಹುಚ್ಚು ಭಾಯಿ ಮತ್ತು ಹಿಜ್ರತ್'

ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಂ ಬದುಕಿನ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಕವಿತೆಯ ಆದ್ಯತೆಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಕವಿ ಅಕಬರ ಅಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮೊದಲ ಸಂಕಲನ 'ವಿಷಸಿಂಧು'ವಿನಿಂದಲೂ ಆ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಏಳು ಕವನ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಒಂದು ಚುಟುಕು ಸಂಕಲನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ೫೦ ರಿಂದ ೭೦ರ ದಶಕದವರೆಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪನಿಷ್ಠ ಒಲವು-ನಿಲುವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಇವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ; 'ಚುಟುಕು ಕವಿ' ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸುವ ದಾರಿಯಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಇವರ ಹಲವು ಉತ್ತಮ ಕವಿತೆಗಳೂ ಅವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ತಪ್ತ ಸಂವೇದನೆಯೂ ಅಲಕ್ಷಿತವಾಯ್ತು. ಇವರ ಕವಿತೆಗಳು ಸಮುದಾಯದ ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿವೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕಿನ ನೋವು ನಲಿವುಗಳು ಇಲ್ಲ ಅನ್ನುವಷ್ಟು ವಿರಳವಾಗಿವೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೇಂದ್ರಚರ್ಚೆಗೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಧಾನ ಓಘದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಂತು ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಬದ್ಧತೆಯಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತ ಬಂದ ಕವಿತೆಗಳಿವು. ೧೯೭೭ರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಇನ್ನಿತರ ಸಂಕಲನಗಳಿಂದಾಯ್ದ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಥನಗಳೆನಿಸುವ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು 'ತಮಸಾನದಿ ಎಡಬಲದಿ' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ

ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಇವರ ಸಮಕಾಲೀನರಾದ ಕೆ.ಎಸ್.ನಿಸಾರ್ ಅಹ್ಮದ್, ಬಿ.ಎ.ಸನದಿ ಈ ಮೊದಲಾದವರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಜಿಗುಟುತನವಿದು.

'ಕಸಿ ಗುಲಾಬಿಯ ಕಥನ' ಎಂಬ ಸಂಕಲನದಿಂದ 'ಹುಚ್ಚು ಭಾಯಿ ಮತ್ತು ಹಿಜ್ರತ್' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ; ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತ, ಸಹನಶೀಲ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಧರ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮರು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ತಳಮಳಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಕೇಂದ್ರ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಅದರ ಎಲ್ಲ ಮಗ್ಗಲುಗಳನ್ನೂ ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಚಿತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಂಡುಬರದ, ೮೦ರ ದಶಕದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಗದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ವಧರ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆ ಇವರ ಕವಿತೆಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣ.

ಪ್ರಸ್ತುತ 'ಹುಚ್ಚು ಭಾಯಿ ಮತ್ತು ಹಿಜ್ರತ್' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯು ಭಾವಾವೇಶವಿಲ್ಲದ ವೈಚಾರಿಕ ಮನಸ್ಸಿನ ಹಿರಿತನದ ಅನಾವರಣವಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಅನಾವಶ್ಯಕ ಹಿಂಸೆ, ಮುಜುಗರ, ಅವಮಾನಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದರು, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು ತಪ್ಪು ಮಾಡಲು ಪ್ರಚೋದಿಸುವಂತಹ ವಾತಾವರಣದ ನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ಆ ತಪ್ಪಿಗಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ನಡೆಯಿತು. ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮೂಲಭೂತವಾದದತ್ತ, ಉಗ್ರವಾದದತ್ತ, ಭಯೋತ್ಪಾದಕತೆಯತ್ತ, ಚಲಿಸುವಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದರು. ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ನಡೆಯಿತು ಕೂಡ. ಇಂತಹ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ದಮನಿತರನ್ನು ಸರಿದಾರಿಯ ಕಡೆ ಕರೆತರುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಈ ಕವಿತೆಯ ಆಶಯವಾಗಿದೆ.

ತಪ್ಪು ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಕವಿತೆಯು 'ಹುಷಾರು ! ಖಬರಗೇಡಿಯಾಗಿ ಹಾದಿ ತಪ್ಪದಿರು' ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಅಸಮಾಧಾನ, ಅಸ್ವಸ್ಥತೆ, ಅನಾಥಪ್ರಜ್ಞೆ'ಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಪಡೆದರು. ಇದರಿಂದ ಬೇಸತ್ತು ಪ್ರತೀಕಾರದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಮತೀಯವಾದವು ಪರಿಹಾರವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕವಿತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯ. ಇಂತಹ ತಿಳಿವಿನ ಸಂದೇಶ ಇವರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಓಘದಲ್ಲಿ ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗದೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮತೂಕದಿಂದ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವು ಹಿಂದೂತ್ವದ ಮತಾಂಧತೆಗೆ ಹೊರಳಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮತಾಂಧತೆಯೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರ, ಭಾಷೆ, ಮತ, ಪಂಥಗಳ ಎಲ್ಲ ಅಭಿಮಾನಗಳೂ ದುರಭಿಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತ್ಯವಾಗುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ನಮಗಿಂದು ಬೇಕಿಹುದು ನಿರಭಿಮಾನದ ನೆಚ್ಚು' ಎನ್ನುವುದು ಕವಿತೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ವೈಚಾರಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪದ್ಯದಲ್ಲೂ ಇದೆ.

'ಹುಚ್ಚು ಭಾಯಿ ಮತ್ತು ಹಿಜ್ರತ್' ಕವಿತೆಯು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಬಹುದಾದ ಮತೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ತಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಅಸ್ವಸ್ಥತೆ 'ದುಡುಕಿ

ಗಡಿಯಾಚೆ ಕಣ್ಣು ಹಾಯಿಸಿದರೆ ಹೇಗೆ?' ಎಂದು ಬುದ್ಧಿಹೇಳುತ್ತದೆ. ಗಡಿ ಎನ್ನುವುದು ದ್ವಿರಾಷ್ಟ್ರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಉದಯವಾದ ಮುಸ್ಲಿಮರಾಷ್ಟ್ರ ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡ ಪಾಕಿಸ್ತಾನವಾಗಬಹುದು. ನಾಗರಿಕ ನೀತಿ-ನಿಯಮಗಳ ಗಡಿಯಾಚೆಗಿನ ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಾಗಬಹುದು. ಇದು 'ಬಾಣಲೆಯಿಂದ ಬೆಂಕಿಗೆ ಬಿದ್ದ' ಸ್ಥಿತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಭೇದನೀತಿಯನ್ನೂ ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಮೂಲಕ ಇಸ್ಲಾಂ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಆ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಪರಕೀಯರ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹದೊಂದು ಚರಿತ್ರೆ ಕಣ್ಣಿದುರಿಗೇ ಇದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯ ಮೂಲಕ ಸ್ವಸಮುದಾಯ ರಕ್ಷಣೆಯ ಉಪಾಯವನ್ನು ಮಾಡಹೊರಟವರೂ ಕೂಡ ಮಹಾ ವಿಪತ್ತುಗಳನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಇಂತಹ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸುವ ಕವಿತೆಯು, ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯವು ಸದಾ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ, ಸರಿದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರೋ ಒಬ್ಬರು ಮಾಡುವ ತಪ್ಪನ್ನು ಇಡೀ ಸಮುದಾಯದ ವಿರುದ್ಧದ ದ್ವೇಷವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾರೂಪಕ್ಕಿಳಿಸಲು ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬದುಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇಂತಹ ಸಿದ್ಧ ಮಾನದಂಡಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಬಿನ್ ಲಾಡೆನ್ ಒಬ್ಬ ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಮುಸ್ಲಿಂ ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಎಂದೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾಗುವ ಮೂಲಕ ಅವನ ಕೃತ್ಯದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಪರ್ಯಾಯದ ಶೋಧ

ಇಂತಹ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕವಿತೆ ತನ್ನ ನೆಲದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಓ ನನ್ನ ಹುಚ್ಚಪ್ಪ
ನೀ ನಿಂತ ನೆಲದ ಮೇಲುಪದರ
ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾದು ಕೆಂಡವಾಗಿದ್ದರೂ
ತಳಭಾಗದಲ್ಲಿನ್ನೂ ತೇವು ತುಂಬಿಹುದು!

ಈ ಸಾಲುಗಳು ಸದ್ಯದ ವರ್ತಮಾನದ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಈ ದೇಶದ ಬದುಕಿಗೆ ಕಸಿಯಾಗಿದೆ. ಸಾಕಾರಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ನೆಲದ ಮೂಲತತ್ವ ಸಂಕರಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ದೇಶದ ಆಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದು-ಮುಸ್ಲಿಂ ಎರಡೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಒಂದಾಗಿ ನಿಂತು ಸೆಣಿಸಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮ, ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಳಂಥ ದಾಖಲೆಗಳಿವೆ. ಅನುದಿನದ ಬದುಕು ಕಲೆ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಕೃಷಿ, ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಹದವಾದ ಬೆರಕೆ ನಡೆದು ಮತ್ತೊಂದೇ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ತೆರೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕೋಮುವಾದ ಇತ್ತೀಚಿನದು. ಅದು ಈ ನೆಲದ ಮೇಲುಪದರ. ಒಳಗೆ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ತಿಳಿಜಲದ ತೇವ ತುಂಬಿದೆ. ಈ ಭರವಸೆ ಸದ್ಯದ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ದಾಟುವ ಶಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಕವಿತೆಯ ನಿಲುವು. ಇನ್ನೊಂದು ಓದಿನಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಲುಗಳು ಸಮಾಜದ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ರಚನೆಯ ಮೇಲ್‌ಸ್ತರವನ್ನೂ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ತಳಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಕೋಮುವಾದವು ಮೇಲ್‌ಸ್ತರವನ್ನು ಹದಗೆಡಿಸಿದ್ದರೂ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿರುವ ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರುವುದು ಅದು ಬೆಸೆಯುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ. ಮಹಮ್ಮದ ಪೈಗಂಬರರು ಮೆಕ್ಕಾದಲ್ಲಿ ಹಲ್ಲೆಗೀಡಾಗಿ ಮದೀನಾಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪವಿತ್ರ ಶಕೆಯ ಉದಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಆ ಪುರಾಣ ಕಥನವನ್ನು ಇಂದಿನ ಮುಸ್ಲಿಂ ತಾಕಲಾಟಗಳೊಂದಿಗೆ ನವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ನೆಲ, ಈ ದೇಶ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕಿನ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಸಂಭವಿಸಬೇಕಿರುವುದು. 'ಬೆಳಕಿನ ಮದೀನಾ' ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಈ ದೇಶವೇ. ಇಲ್ಲಿ ತಾಯ್ನೆಲದ ಪವಿತ್ರೀಕರಣ ನಡೆದಿದೆ. 'ಮುಸ್ಲಿಮರೇ ಮೊದಲಾದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಈ ದೇಶಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠರಾಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುವ ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಚಿತಾವಣೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಕವಿತೆಯಿದು. ಭಾರತದ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವ ಕೋಮುವಾದಿ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗೆ ಭಾವಪೂರ್ಣ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವಾಗಿದೆ. ಸಮಸ್ತ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಭಾರತ ಬೆಳಕಿನ ಮದೀನಾ ಎನ್ನುವುದು ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಸುವ ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ತಾತ್ಸಾರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕರಣದ ಅಪಾಯವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರವಾದದ ಆಶಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಹತಾಶೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಕವಿತೆ ಎಂದರೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ವಿಭಿನ್ನ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಗೊಳಿಸುವಾಗ ಅದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯು ರಚನೆ ಮತ್ತು ಓದಿನ ಕೂಟದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆನ್ನುವುದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲ – ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಾವಳಿಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಕಟ ಪಡಿಸಲು ಅದರ ಭಾಷಿಕ–ರಾಚನಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಅನ್ವಯಗೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಕವಿತೆಯ ಆಶಯವು ಅದರ ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಂದಮೇಲೆ ಕವಿತೆ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಚೆನ್ನಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಮರ್ಶಾನಿಲುವು ಕವಿತೆಯ ಆಶಯದ ಕುರಿತ ನಿರ್ಣಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಕಬರ ಅಲಿಯವರ ಕವಿತೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಉಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳು ಮತೀಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಿರಬಹುದೇ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. "ಇವರ ಸತ್ವ ಪ್ರಶಸ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ದೀಪ್ತಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದಂತಹ ಉತ್ತೇಜಕ ಪರಿಸರ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಿಗಬೇಕಾಗಿತ್ತೋ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಇಂತಹ ಒಳಗುಮ್ಮನ ಕೂಗಿದೆ"[೬] ಎನ್ನುವ ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಅಕಬರ ಅಲಿಯವರ ಬಹುತೇಕ ಕವಿತೆಗಳು 'ಮಾತಿನ ಕ್ರಮ'ದಲ್ಲಿವೆ. ಮಾತಿನ ವರಸೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಸಹಜ ಆಪ್ತತೆಯಿಂದಾಗಿ ಕವಿತೆ ಹೃದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹುಚ್ಚು ಭಾಯೀ' ಎಂಬ ಸಂಬೋಧನೆ ದುಡುಕಿ ತಪ್ಪು ಮಾಡಹೊರಟ ಸಹೋದರನಿಗೆ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಹೇಳುವ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ಮತೀಯವಾದ ಮನಸ್ಸು ಮತೀಯವಾದಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ, ಸಂಭಾಳಿಸುವ ಚೈತನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನುಭವವು ಮಾತಾಗುವಾಗ ಏರುಪೇರುಗಳುಂಟಾಗುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಭವವು ಮಾತಾಗುವಾಗ ಒಂದಿಷ್ಟು ತೆಳುವಾಗುತ್ತದೆ. "ಮರೆಯದಿರು ನೀನೇನಾದರೂ ತಪ್ಪು ಹೆಜ್ಜೆಯಿಟ್ಟು ಮಾಡಿದೆಯೋ ಎಡವಟ್ಟು" ಇಂತಹ ಸರಳ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕತೆಯೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಸದಾ ಝಳದಲ್ಲಿ ನಿಂತವರಂತೆ ಇರಬೇಕಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಕಾವ್ಯನಿರ್ಮಿತಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೀಡಲಾರದು.

ಅಕಬರ ಅಲಿಯವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು 'ಸರಪಳಿ ರಚನೆ' ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗುವ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿವೆ. 'ಕಸಿಗುಲಾಬಿ', 'ಅಸ್ವಸ್ಥಾಮನ ಕಥೆ', 'ಹುಚ್ಚೂ ಭಾಯಿ' ಮುಂತಾದವು. ಇವು ಒಂದು ಕವಿತೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕವಿತೆಗೆ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತವೆ. ಕವಿತೆಯ ಒಳಗೆ ಬರುವ ರೂಪಕಗಳೂ ಚಕ್ಕನೆ ಜಗ್ಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ 'ಅಸ್ವಸ್ಥಾಮನ ಕಥೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಕುರಿಯಾಗಿ ಹೊಟ್ಟೆ ಹೊರೆಯುವ ಇಚ್ಛೆ ಇಲ್ಲದೆಯೆ ಸಿಂಹವಾಗಿ ಸೆಟೆದೆದ್ದು ನಿಲ್ಲುವ ಗಂಡುತನವೂ ಇಲ್ಲದೆಯೆ ಬಡ ಬೃಹನ್ನಳೆಯಾಗಿ ಒಳಗೊಳಗೆ ಕುದಿಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.' ದೇಶದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇಲ್ಲವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ದೇಹದ ಅನನ್ಯತೆ ಇಲ್ಲವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ರೂಪಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ತೊಳಲಾಟವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

"ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಮತವು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಕಾಲೂರಿ ನೆಲೆ ನಿಂತಿದ್ದರೂ ಅದರ ಪ್ರಭಾವ ಮುದ್ರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯದಿರುವುದು ಒಂದು ದುರದೃಷ್ಟಕರ ವಾಸ್ತವ. ಇದಕ್ಕೆ ಏನು ಕಾರಣವೋ ತಿಳಿಯದು. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆಯ ಛಾಪು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ. ಈ ಛಾಪು ಮೂಲಭೂತವಾದಿತ್ವದತ್ತವಾಲದೆ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಶುಭಸೂಚಕ" ಎನ್ನುವ ಕವಿಯ ಮಾತು ಮಹತ್ವದ್ದು. ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯ ನಂತರದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇಂತಹ ಕಸಿಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯೂ ಅಂತಹ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆಯ ತಳಮಳ ಇವರ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಥಮ ಆದ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಓಘದೊಳಗೆ ಸೇರದೆ, ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಮತೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ ಕವಿತೆಗಳಿವೆ. ೮೦ರ ದಶಕದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸ್ವಮತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಇವರ ಕವಿತೆಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳು.ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸಂಕರಶೀಲತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ. ಕವಿತೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನಿಲುವನ್ನೂ, ಹಿರೀಕನ ಪಾತ್ರವನ್ನು

ನಿರ್ವಹಿಸಿ 'ಹೇಳುವ ಕವಿತೆ'ಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕ ನಿಶಿತ ಮತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾವ್ಯವಾಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಎಡವಿದೆ.

೩. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆ

ಉದಾರವಾದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಅವರ ಸ್ವಭಾವಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವಗಳ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಭಾರತದಂಥ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಹಾಗೂ ವೈವಿಧ್ಯಗಳ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ, ಜಾತಿ, ಲಿಂಗ, ಮತಪಂಥಗಳ ಸಮಾಜೋ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಔದಾರ್ಯ ಕೆಳವರ್ಗಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಮಾನವೀಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರೆ ಕೆಳವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಔದಾರ್ಯವು ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆವಾಹಿಸಿಕೊಂಡ ಆದರ್ಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತವೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಉದಾರವಾದಿ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆಶ್ರಯ ನೀಡುವ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಯ ಪಡೆಯುವ ನೆಲೆಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ.

ಹಿಂಸೆ ಮಾಡಿದ ಜನಾಂಗಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹಿಂಸೆಗೊಳಗಾದ ಜನಾಂಗಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೂ ಸೇರಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವ, ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳೂ ಒಂದಾಗುತ್ತವೆ. ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಅಲ್ಪ ಸಂಖ್ಯಾತ ಉದಾರವಾದ ಸದಾ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಶಂಕಿತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮುದುಡಿಕೊಂಡು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಎದುರಾಗುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನೇ ತನಗರಿವಿಲ್ಲದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬಿಡುವ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಧನಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಎಂಥ ಹಿಂಸೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲು ಜೀವನಪ್ರೀತಿಯ ಒಂದು ಎಳೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುವದು. ಬಿ.ಎ. ಸನದಿಯರ 'ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಬಿ.ಎ. ಸನದಿಯವರ 'ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮಿ'

"ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಢವಾದ ಅನುರಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅದಮ್ಯವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸನದಿಯಂಥವರು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯರಾಗುತ್ತಾರೆ"[೮] ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಅವರು ಸನದಿಯವರ 'ಸಂಭವ' ಸಂಕಲನದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳಿವು. ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಸನದಿಯವರ ಕಾವ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂವೇದನೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯೊಡನೆ ಅನುಭವಿಸಿದ ರಾಜಿ, ತಲ್ಲಣ, ದುಗುಡಗಳ ಸಂಕಥನಗಳಾಗಿ ಇವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಸನದಿಯವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಧಾರೆಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕಿನ ಪ್ರೇಮ ಅಂತಃಕರಣಗಳ ಭಾವಕೋಶಗಳ ಮನುಷ್ಯಲೋಕ. ಎರಡನೆಯದು ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮದ ಹುರುಪು, ನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನಗಳ ಕಥನ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳೊಂದಿಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನ ಮೊದಲ ಹಂತವಾದರೆ; ಕೋಮುವಾದದೊಂದಿಗಿನ ಮುಖಾಮುಖಿ ಎರಡನೆಯ ಹಂತ. ಈ ಎರಡೂ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಏರಿಳಿವುಗಳು ಘಟಿಸಿವೆ. ಸನದಿಯವರು ತಮ್ಮ ಸಮಗ್ರ ಕವಿತೆಗಳ ಸಂಕಲನವನ್ನು 'ಸೂರ್ಯಪಾನ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಲದ ಗುಂಟ ಹೊರಳುವ ಕವಿಯ ಸಂವೇದನಾ ಲಯವನ್ನು ಸೂರ್ಯಪಾನ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ.

ತಾನು ನಂಬಿದ ಮೌಲ್ಯ, ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭ ಸಂಕಟದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸನದಿಯವರ ಬಹುತೇಕ ಕವಿತೆಗಳು ಇಂತಹ ಸಂಕಟವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. 'ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮ' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ಕೂಡ ಇದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಬದುಕಿನ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ 'ನನ್ನ ದಾರಿ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ – "ದೇಹ ಮಂದಿರದಲ್ಲಿ ಹನಿದೀಪವುರಿವನಕ ಪಡೆದೇನು ಕಲ್ಲೆದೆಯ ನಡೆದೇನು ನಿಲ್ಲದೆಯೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ದೇಹವನ್ನು ಮಂದಿರಕ್ಕೆ, ಪ್ರಾಣವನ್ನು ದೀಪಕ್ಕೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಮನಸ್ಸು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ 'ಕೊಲಾಜ್' ಆಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಇದು ಕವಿತೆಯ ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಕವಿಯ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಸನದಿಯವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಕೂಡಾವಳಿಯ ಸಾಕಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಇಷ್ಟಿದ್ದೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಗ್ರತೆಗೆ ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾದ ಕಷ್ಟ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಜರೂರು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಸಂಕಟವನ್ನು 'ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮ' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಚಳುವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಸಂಬಂಧ

ರಾಷ್ಟ್ರ ಪ್ರೇಮದಲಿ
ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಗೆರೆಗಳ ಕೊರೆಯುವ
ನಾಯಕರೆ

ಎಂದು ಕವಿತೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ದಿಟ್ಟ ನೇರ ಸಂಬೋಧನೆ ಸನದಿಯವರ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸದು. ಅವರ ಜೀವನ ನಿಲುವಿಗೂ ಹೊಸದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾ ನಂತರದ ಭಾರತವು ಅನುಭವಿಸಿದ ಮತೀಯ ದಂಗೆಗಳಿಗೆ ದೂರದ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ, ಆರೋಪ, ಹುಸಿ ಆವೇಶ ಇಂತಹ ಧೋರಣೆಗಳು ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ದೇಶದ ಅಂತಃಕಲಹಗಳಿಗೆ ನೋಯುವ ಅಪಮಾನಗೊಳ್ಳುವ, ತಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನೂ ಒಳಗುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಸನದಿಯವರ ಕಾವ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಹಿಂಸೆಯೊಂದಿಗೆ ತನ್ನನ್ನೂ ತಾದ್ಾತ್ಮ್ಯಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಅದು ಕ್ಷಣಿಕ ಉನ್ಮಾದಗಳ ಫಲಿತ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಇಂದಲ್ಲ ನಾಳೆ ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ಆಶಾವಾದವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ನವೋದಯದ ಉದಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವು ಹಿಂಸೆಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕಾಣಿಸುವ ಮೂಲಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಂಥದ್ದು. ಹಾಗಾಗಿ ಮಾನವತಾವಾದದ ದೊಡ್ಡ ಕ್ಯಾನವಾಸನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು.

ಆದರೆ 'ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮ' ಎಂಬ ಈ ಕವಿತೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಕೋಮುವಾದವು ಸಮಾಜವನ್ನು ಹಲವು ಚೂರುಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ. ಇಂತಹ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯತೆಯ ನಂಬಿಕೆ ಹುಸಿತನವಾಗುತ್ತದೆ, ಸಿನಿಕತನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕಾಣಿಸುವಷ್ಟೇ ಹಿಂಸೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ೭೦-೮೦ರ ದಶಕವು ಹಲವು ದಮನಿತ ವಲಯಗಳು ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಕಾಲ. ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುತ್ವದ ಚಲನೆ ಹೊಸ ವೇಗವನ್ನು ಪಡೆದ ಕಾಲ. ಚಳುವಳಿಗಳ ಕಾಲವು ಒಳತಲ್ಲಣಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಬಹಿರ್ಮುಖತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕವಿತೆಯ ನೇರ ಸಂಬೋಧನೆಯ ದಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಒತ್ತಾಸೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಒಡೆಯುವ ನಾಯಕರನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ, ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ, ಹಿರಿತನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತಿಲ್ಲದ ಅವರ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹಂಗಿಸಲಾಗಿದೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು: ಈ ಕವಿತೆ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಎಂದು ಗೆರೆ ಕೊರೆಯುವ ಕೋಮುವಾದಿ ನಾಯಕರನ್ನು 'ನಿಮ್ಮ ಜೀವಕೋಶ ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳಿದ್ದು?' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಈ ನೆಲದ ಸೌಹಾರ್ದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ರಚಿತವಾದ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಬಿಟ್ಟು ಹೋದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಪರಸ್ಪರ ಮತೀಯ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದ್ದಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತ ಏಕಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಲ್ಲಿ 'ಅನ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತು. ಅದನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ದಬಾವಣೆಗಳು ನಡೆದವು. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಿಗೆ ಇದೊಂದು 'ರಾಜಿಸೂತ್ರ'ದ ಬದುಕು ಅನ್ನಿಸುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಿತ್ತು. "ನಮ್ಮ ತೊಟ್ಟಿಲದಲ್ಲೆ ತಾಯಿ ಹಾಡಿದಳೇನೋ, ನಿತ್ಯ ರಾಜಿಯ ಲಾಲಿ" ಇದೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಅರಿವಿನ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿತ್ತು. ಗಾಂಧೀಜಿ ರೂಪಿಸಿದ ಅಹಿಂಸೆ ಎಂಬ ಸಶಕ್ತ ತತ್ವದ ಪ್ರಭಾವವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಹಿಂಸಾರತಿಯನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವ ತಂತ್ರವಾಗಿರಬಹುದು. "ಕಳೆದ ಒಂದು ದಶಕದಿಂದ ಮುಸ್ಲಿಮರು ತೋರಿದ ಸಂಯಮ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು" ಎಂದು ಲಂಕೇಶ್ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೋಮಾಂಸ ನಿಷೇಧ ಕಾನೂನನ್ನು ತರಲು ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಅವಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತುಂಬ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅಪರೂಪದ ಸಹನೆಯಿದೆ. ಇಂತಹ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವು ಸನದಿಯವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂವೇದನೆ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ದಾಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದೆ. ಎದುರಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಲ್ಲ: ನಿಸಾರರ 'ರಂಗೋಲಿ ಮತ್ತು ಮಗ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅಪ್ಪ, ಮಗನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸರಿಸಿ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ನಡೆಯುವುದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿದೆ. ಸನದಿಯವರ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಜ, ಮೊಮ್ಮಗನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹದೊಂದು ರಾಜಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದರೂ ಆತ್ಮಗೌರವವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಷರ ನಂತರದಲ್ಲಿಯೂ 'ಒಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿ' ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿದೆ. ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವೇ ಬಿಟ್ಟು ಹೋದರೆ ಯಾವ ಫಲಿತ ಕಂಡೀತು? ಎಲ್ಲ ಜಾತಿ-ಧರ್ಮಗಳ ಜನರೂ ಸಾಮರಸ್ಯದಿಂದ ಬದುಕಿದರೆ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಆಳುವವರಿಗೆ ತೊಂದರೆಯೇ? ಕವಿತೆಯು ಸಮಕಾಲೀನ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ನೆಹರೂ ಅವರನ್ನು

ತುಂಬ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕಂಡಿದೆ. ಸನದಿಯವರಲ್ಲೇ ನೆಹರೂ ಅವರನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಾಲ್ಕು ಕವಿತೆಗಳಿವೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ 'ರಾಮರಾಜ್ಯ' ಮತ್ತು 'ದರಿದ್ರನಾರಾಯಣ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಯಿಸಂ ಇರುವುದನ್ನು ನೆಹರೂ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂನ್ನು ನಂಬಿದ ನೆಹರೂ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದರೆ, ಇದೇ ಕಾಲದ ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಾ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕಾವ್ಯ ಸಂತೋಷಕ್ಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದಲ್ಲವಲ್ಲ? ನೆಹರೂ ನಂತರದ ಆಳುವವರ್ಗ ಕೋಮುವಾದವನ್ನೂ ಬೆಳೆಸುತ್ತ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಿಗೆ ಪಾರತಂತ್ರದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮವನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿತು. ಇದರಿಂದ ಹುಸಿ ಆದರ್ಶವಾದ, ಭ್ರಮೆ, ಭೋಳೆತನಗಳು ಕಂಡುಬಂದವು.

ಈ ಕವಿತೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಪಮಾನವನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವದ ದಾಖಲೆಯಾಗಿಸಿದೆ. ಕೋಮುವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾದಾಗ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಗೆದು ನೋಡುವ ವಿಧ್ವಂಸಕತೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಚೀನಾ ಆಕ್ರಮಣದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಪ್ರೇಮವನ್ನು ಹೊಮ್ಮಿಸುವ 'ಹಿಮಗಿರಿಯ ಮುಡಿಯಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಸಂಕಲನವನ್ನು ಸನದಿಯವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಮೂಲತಃ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಕವಿತೆ ತಾಯ್ನಾಡಿನ ಕುರಿತ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇರೆ ದಾರಿಗಳಿಲ್ಲದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. "ಸಮರವಾಣಿ ಅಮರವಾಣಿಯಲ್ಲ ಬಲ್ಲೆನು, ರೋಮ್‌ಪುರಿವಾಗ ನೀರೋ ಆಗಲೊಲ್ಲೆನು", "ಕೊಲುವ ಭಾಷೆಯು ನಮ್ಮ ನಿಲುವಿಗೊಪ್ಪದು, ದಿಟವು ಇದು ಕಲಿಂಗದ ಕದನ, ಮತ್ತೆ ಶಾಂತಿಯ ಪುಟವು" ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ತುರ್ತಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡವಾಗಿ ಈ ನಾಡಿನ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು ನಿಭಾಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿರು ಎಂಬ ಒತ್ತಡ, ಹೀಗಿದ್ದಿಯಲ್ಲ ಎಂಬ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಎಲ್ಲ ದಮನಿತ ಸಂವೇದನೆಗಳೂ ಅನುಭವಿಸುವ ಹಿಂಸೆಯಿದು. ಇದೊಂದು ರೀತಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ. ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆದ ಶೇಷಗಿರಿರಾವ್ ಅವರು ಭಾರತದ ಬಗ್ಗೆ ಹೃದಯಸ್ಪರ್ಶಿ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಿ, ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಸೇರಿದ ಮುಸ್ಲಿಂಲೀಗ್ ಪಕ್ಷದ ನಾಯಕರನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಆಘಾತಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೋಮುವಾದವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲೇ ಸೇರಿಬಿಡುವ ವೈರಸ್, ಇದು ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಮುರುಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಯತ್ತ

'ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯ ಕೊನೆ ಹಲವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತಿದೆ. ತಾನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಮುಜುಗರ ತಲ್ಲಣಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಆಕ್ರೋಶದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಸಂಯಮದಲ್ಲೂ ವ್ಯಂಗ್ಯವಿದೆ. ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು, ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತುಂಬ ಗೌರವದಿಂದ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ. ಇದು ಮತೀಯವಾದಿ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕವಿ ಬೇರೊಂದು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ 'ಸೇಬಿನಂಗಡಿಯೆದುರು ಮೊಟ್ಟೆಯಂಗಡಿಯಿಟ್ಟು' ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಕದಡುವ ದಂಗೆಕಾರರನ್ನು ಹೀಯಾಳಿಸುತ್ತಾರೆ'. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ತಿ ಬೆರೆತುಹೋದ ಮನಸ್ಸು ಮರಳಿ ತನ್ನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಇಲ್ಲಿದೆ.

'ಮಸೀದಿಯ ಗೋಡೆ' ಕವಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನೂ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಧರ್ಮದ ರೂಪಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ನಿಪುಣತೆಯೊಂದೇ ಕವಿಕರ್ಮವನ್ನಳೆಯುವ ಸಾಧನವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ವಿದ್ರೋಹಿಯಲ್ಲೂ ಹಿಂಸಕನಲ್ಲೂ ನಿಪುಣತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ನಿಪುಣತೆಯೆನ್ನುವುದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ವಿಧಾನ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯದಲ್ಲೂ ಕವಿ ನೈಪುಣ್ಯದ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. ಕವಿತೆಯ ನಿಪುಣತೆಯ ಚರ್ಚೆಯು ಅದರ ಆಶಯವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದೊಂದು ಉತ್ತಮ ಕವಿತೆಯೇ. ಇದು ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟುವ ಉತ್ತಮ ಕಸಬುಗಾರಿಕೆಗೆ ಉದಾಹಣೆಯಲ್ಲ. ಈ ಮಾತು ಸನದಿಯವರ ಬಹುತೇಕ ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿಯ ಅತಿಮುಗ್ಧತೆ ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೋ. ಸನದಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣಾಶೀಲ ಪ್ರತಿಭೆ. ನವೋದಯ, ನವ್ಯ ಕಾಲದ ಮುಖ್ಯ ಕವಿಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಹಾಗೇ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಲವು ಸ್ವೋಪಜ್ಞ ರಚನೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ ಸನದಿಯವರಿಗೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಕಠಿಣವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರಿಗದು ಅಗತ್ಯವೆನ್ನಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ !

ಈ ಕವಿತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಿರುವುದು ಅದರ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ, ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಕುರಾನಿನ ಒಂದು ಸಾಲು ತರ್ಜುಮೆಗೊಳಿಸದೇ ಇಡಲಾಗಿದೆ. ಹಳಗನ್ನಡ, ವಚನ, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಹೀಗೆ ಅವಶ್ಯವೆನ್ನಿಸಿದ ಮಾತನ್ನು ಎತ್ತಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ ಕುರಾನಿನಿಂದಲೂ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿದು. ಇಂತಹ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಸಹಬಾಳ್ವೆ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ, ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರುವ 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾ ಭಾವ'ವನ್ನು 'ಒಬ್ಬರು ಇನ್ನೊಬ್ಬರು' ಇಂತಹ ಸರಳ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ನವೋದಯ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಗೇಯಪ್ರೀತಿಯಿಂದಾಗಿ ಕವಿತೆಯ ಭಾವತೀವ್ರತೆ ಹರಿಗಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಶಬ್ದ ಸಂಘಟನೆ, ಅಡಿಗರಂಥ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಕವಿಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಅವರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಭೂತದ ದ್ವೈತಾರಾಧನೆ', 'ಗೊಂದಲಪುರ', 'ಅರ್ಥಕನರ್ಥ ಹಚ್ಚುವ ಹಿರಿತನ' ಹೀಗೆ ಇದು ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಧೋರಣೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಉದಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನೂ, ಆರೋಪವನ್ನೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳ ರಕ್ಷಣಾತಂತ್ರದ ಮೂಲಕ ಎದುರಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧಕ್ಕಿಂತ ನೋಯುವ ಗುಣವಿದೆ. ಉದಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆಯ ಸಹನಶೀಲತೆಯಿಂದಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಮರುಭೂಮಿಯಂತಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಸಂಕಟವಿದ್ದರೂ ಹತಾಶೆಯಿಲ್ಲ, ಮರುಭೂಮಿಯಲ್ಲೂ ನೀರಸೆಲೆ ಹುಡುಕುವ ಒಂಟೆ ರೂಪಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅಂತರ್

ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಈ ಕವಿತೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗೇಯತೆ, ಪ್ರಾಸಪ್ರಿಯತೆಗಳಂಥ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ರಚನೆಗಳು ಭಾವದ ಮುಕ್ತ ಮತ್ತು ತೀವ್ರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ.

೪. ಎಡಪಂಥೀಯ ನೆಲೆ

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಎಡಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಕವಲುಗಳೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಅವು ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ರಾಜಕಾರಣದ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ ಆಡಳಿತ ಪಕ್ಷವಾದಾಗ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಬೆಂಬಲ ನೀಡಿರಬಹುದು. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಸನ್ನಿವೇಷದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ತಾತ್ವಿಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಎಡಪಕ್ಷಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಹೊರತು ಎಡಪಂಥೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ, ಇಂದಿಗೂ ಜಾಗತೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದಗಳೆಂಬ ಸಯಾಮಿ ಅವಳಿಗಳ ವರ್ಗೀಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ, ಅವುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಖಚಿತವೂ ಆದ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ನೀಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವದು ಎಡದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ. ವಿಶ್ವವನ್ನೇ ಕೊಳ್ಳೆಹೊಡೆಯಲು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳು ರೂಪಿಸಿದ ಜಾಗತೀಕರಣವು ವಿಶ್ವದ ಬಡರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಆ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ವೈವಿಧ್ಯ ಹಾಗೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ದ್ವೇಷಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಬಡ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ದೇಶೀ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗಾಗಿ ಕೈಜೋಡಿಸುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ಭಾಷೆ, ಜನಾಂಗ, ಸಮುದಾಯ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳು ವಿಂಗಡನೆಗೆ ಮರುವಿಂಗಡನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ವೇದಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಒಡಕುಗಳು ಕಂಡು ಬಂದರೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಕೋಮುವಾದ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ಹಿಂಸೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿತು. ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿ ನಾಶದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಗುಜರಾತ್ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡದವರೆಗೂ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯು ಪಡೆದ ವಿಭಿನ್ನ ಅವತಾರಗಳು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ದೇಶೀ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಆಗಿವೆ. ಎಡಪಂಥೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ, ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಳಗಣ್ಣನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕವಿತೆಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಅನನ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಬಂದಿವೆ. ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ ಅವರ 'ಮಾಣ್ ನಿಷಾದನೆ ಮಾಣ್' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ ಅವರ "ಮಾಣ್ ನಿಷಾದನೆ ಮಾಣ್"

ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದಿಂದೀಚೆಗೆ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಗೆ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವರು. 'ಮಹೂವಾ' ಸಂಕಲನದಿಂದ 'ಬಂಜಗೆರೆ ಛಾಪು' ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣತೊಡಗಿದೆ. ಎಡಪಂಥೀಯ ತೀವ್ರವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಯಮದಿಂದಕವಿತೆಯ ತೀವ್ರತೆಯಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ಬಂಡಾಯ ಕಾಲದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಕಾವು ಘೋಷಣೆಯಾಗಿ, ವಾಚ್ಯವಾಗಿ, ಅಕ್ರೋಶಭರಿತವಾಗಿ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಪ್ಪಟ ವಿಷಾದವನ್ನು, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಜೀವನಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ನುಡಿಯುವ ಇಲ್ಲಿಯ ಕವಿತೆಗಳು ಬೇರೆಯೇ ಎನಿಸಿದವು."[೧೦]

ಬಂಜಗೆರೆ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ನಿಲುವುಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅದು ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ತೀವ್ರ ಎಡಪಂಥೀಯ ತಾತ್ವಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿಂದ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಚಿಕಿತ್ಸಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಬುದ್ಧನ ಕುರಿತ ಅಪಾರ ಪ್ರೀತಿ ಅವನನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಡ್ಡಲು ಹಿಂದೇಟು ಹಾಕದಷ್ಟು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿದೆ. ಹೂವಿನೊಳಗಿನ ಗಿಡದ ಗುಣದಂತೆ ಒಳಗೆ ಬೈತಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಈ ದೃಷ್ಟಿ, ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ, ಕ್ರಾಂತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಖಾಸಗಿಯೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕವೂ ಆದ ಇಬ್ಬಾಯ ಕತ್ತಿ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಬಂಜಗೆರೆ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ತ್ರಾಣವನ್ನು ನೀಡಿದೆ.

'ನಾಳೆಗಾದರೂ ಸಿಗದೆ ನಿನ್ನ ತಾವಿನ ಗುರುತು' ಎಂಬ ಸಂಕಲನದಿಂದ 'ಮಾಣ್ ನಿಷಾದನೆ ಮಾಣ್' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆಯು ರಾಮಪೂರ್ವ ರಾಮಾಯಣದ ಶ್ರವಣಕುಮಾರನ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾಬರಿಮಸೀದಿ ಧ್ವಂಸದ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ಮಾರನೆಯ ದಿನ ಬರೆದ ಕವಿತೆಯಾಗಿದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಕೋಮುಹಲ್ಲೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ಅಡಗಿದ ಅದರ ಮೂಲಬೇರುಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಿಂಸೆಯ ದರ್ಶನ

ಜಾಗತೀಕರಣದ ಈ ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳು ಭಾರತದ ಕೋಮುವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮೊನಚುಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತಾರಗಳನ್ನೂ ಒದಗಿಸಿದೆ. ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ಸಂದರ್ಭದ ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ, ರಾಮಜನ್ಮಭೂಮಿ ವಿವಾದದ ಮತ್ತು ಆ ನಂತರದ ಕೋಮುವಾದಿ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಕೋಮುವಾದಿ ಆಗಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯಿದು. ಬಲಪಂಥೀಯ ಪಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಕೋಮುವಾದವು 'ಹಿಡನ್ ಅಜೆಂಡಾ' ಆಗಿಯೂ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಈ ಕವಿತೆಯು ಇಂತಹ ಜೀವ ದ್ವೇಷದ ನಿಲುವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಪ್ರತಿ ಉಪಾಯವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. 'ಹಿಂದುತ್ವ' ದ ರಾಮ, ರಾಮವಂಶ, ರಾಮರಾಜ್ಯಗಳ, ವೈಭವೀಕರಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಬಲಪಂಥೀಯ ರಾಜಕಾರಣವು ಒಡೆದುಆಳುವ ನೀತಿಗಾಗಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಹರಡುತ್ತಿರುವ ರಾಮಕಥೆ, ರಾಮಜನ್ಮಭೂಮಿ, ರಾಮರಥ, ರಾಮಬಾಣ, ಭಜರಂಗದಳ, ಇಂತಹ ಕಲ್ಪಿತಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಭಂಜಿಸುವುದು ಸಮಕಾಲೀನ ಅಗತ್ಯಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯು ಮೂಲ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ದಶರಥ ಮಹಾರಾಜನ ದಯಾಳುತನಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದ್ದ ಕಥನವನ್ನು 'ಕ್ಲೋಸ್ ರೀಡಿಂಗ್'ಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಒಳಸತ್ಯವನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ದಶರಥ ಮಹಾರಾಜನು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋದಾಗ' ಎಂದು ಕಥೆ ಆರಂಭವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಘಟನೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯು ಬೇಟೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತ ಮುಂದಿನ ಕಥಾನಕವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅನ್ಯಾನ್ಯ ಸ್ಥಳ-ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ವಿಧಾನವಿದು.

ಕವಿತೆ ಆರಂಭವಾಗುವುದು 'ಬೇಟೆ ಯಾಕಾಗಿ?' ಎಂಬ ಕಾರಣ ಮೀಮಾಂಸೆಯಿಂದ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಗುಣವನ್ನು ಜಾಹೀರುಪಡಿಸುತ್ತದೆ. "ಸರಯೂ ತಟ ಬೇಟೆಯಾಟ.' ರಾಜವ್ಯಾಧನಿಗೆ ಬೇಟೆ ಆಟವಾಗಿದೆ. ಪೊರೆಯಬೇಕಾದ ದೊರೆ ರಾಜವ್ಯಾಧನಾನಗಿದ್ದಾನೆ. ರಾಜನಿಗೆ, ಬೇಟೆ 'ಮೃಗಯಾ ವಿನೋದ'. ಆ ವಿನೋದಕ್ಕಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವ ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ದಯೆ ಎಷ್ಟು ಅಪಾರವೆಂದರೆ ಕೊಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡವನಿಗಾಗಿ, ಕೊಂದವನೇ ಶೋಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಅಂದಿನ ಕಥೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇಂದಿನದೂ. ಅಕಾರಣವಾಗಿ ಯಾರೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಶ್ರವಣನಾಗಬಹುದು. 'ಶ್ರವಣ ಯಾರು ನಾನಾ ನೀನಾ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಮತೀಯಹಿಂಸೆಯ ವರ್ತಮಾನದ ದಿಗಿಲನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಮರಳಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಿರುವುದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಜರೂರಿನಲ್ಲಿ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ನಿಜಕ್ಕೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆಯಾ? ಸಂವಿಧಾನ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿದೆಯಾ? ಎನ್ನುವ ದಿಗ್ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಿದು. ಒಬ್ಬ ದಶರಥ ಮಹಾರಾಜ, ಒಬ್ಬ ಶ್ರವಣಕುಮಾರ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಮನುಷ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಸರಳವಾಗಿಲ್ಲ. ಹರಿವ ಸರಯೂ ನದಿಯಂತೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಈ ಹಿಂಸಾ ಪರಂಪರೆಯೂ ಹರಿಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಕಾಡಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಾಡೊಳಗೇ, ಬೇಟೆಯಾಡುವ ಶೋಕಿ ಮುಂದುವರಿದೇ ಇದೆ. 'ಜನಪದಗಳ ಮೇಲೆ ಮಗಧದ ಕತ್ತಿ, ಕಣ್ಣೆವೆ ತಪ್ಪಿದರೆ ಕೋಸಲದ ಕತ್ತಿ' ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕತ್ತಿಯಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದೇ ಜನಪದರ ಜೀವನಗಾಥೆಯಾಗಿದೆ.

"ರಾಜವ್ಯಾಧನ ಬಾಣ ಕಮಲ ಕೋಮಲ!" ಎನ್ನುವ ಉದ್ಗಾರದಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಕೋಮುವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಮಲ ಈ ನೆಲದ ಸುಂದರ ಹೂವಾಗಿತ್ತು. ಈಗ ಕೊಳಗಳೆಲ್ಲ ಬರಿದಾಗಿವೆ, ಪಾಚಿಗಟ್ಟಿವೆ. ಕಮಲದ ಹೂ ಬರೀ ಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಪಕ್ಷದ ಚಿಹ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ದೇವಾನುದೇವತೆಗಳ ಸಿಂಹಾಸನವಾಗಿರುವ ಕಮಲದ ಹೂವನ್ನು ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವು ತನ್ನ ಪಕ್ಷದ ಚಿಹ್ನೆಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಕಮಲಪೀಠದಲ್ಲಿ ವಿರಾಜಮಾನರಾಗುವ ದೇವಾನುದೇವತೆಗಳಾಗಿ ಮೆರೆಯುವ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನೂ ಸುಪೀರಿಯಾರಿಟಿಯನ್ನೂ ಕನಸುತ್ತಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಸಿಕ್ಕಾಗ ಹಾಗೆ ವರ್ತಿಸಿದೆ. ಮತೀಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವಾರ್ಥದೆದುರು ಉಳಿದುದೆಲ್ಲ ಕ್ಷುಲ್ಲಕ. ಇಂತಹ ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಹೃದಯವು ಮಾತು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮೃಗದಂತೆ ಬರಿದೆ ಚೀತ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದಷ್ಟೆ.

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯ ತೀವ್ರತೆ

ಶ್ರವಣ ಬೆನ್ನ ಹಿಂದೆ
ಕಾರಣವಿರದ ಕೊಲೆಗತ್ತಿ ತೂಗುವುದು
ಸಾಕ್ಷಿಯಿದೆಯಾ ಕೊಲೆಗೆ, ತಾಯಿ ತಂದೆ ಕುರುಡು

ಪ್ರಭುತ್ವದ ನ್ಯಾಯತೀರ್ಮಾನದ ನಡೆಯಿದು. ಇದು ಪುರಾಣದಿಂದ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು, ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುವ ನೂರಾರು ಎನ್‌ಕೌಂಟರ್‌ಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. "ಗೂಡು ಗಡಗಡ ನಡುಗಿ ಕಿರ್ರೋ ಸದ್ದು

ಕಿರುಚಿದಾಗ ತಿಳಿಯುತ್ತೆ, ಠಕ್ಕನರಿ ಕೋಳಿ ಕುತ್ತಿಗೆ ಮುರಿಯಿತೆಂದು." ಗುಂಡಿನ ಚಕಮಕಿಯೆಂದೋ, ಗಲಭೆಯೆಂದೋ ಪ್ರಭುತ್ವ ಶರಾ ಬರೆಯುವ ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭಗಳ ನಿಜದ ನೆಲೆಯಿದು. ಕಣ್ಣಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಾಕ್ಷಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಕಾನೂನಿನ ಎದುರು ಕಣ್ಣು ಕಾಣದ ಕುರುಡು ತಂದೆ-ತಾಯಿಯರು ತಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು, ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲರು? ಅದೂ ಅವರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ಮನಸ್ಸೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿರುವಾಗ.

ವರ್ತಮಾನದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ದ್ವೇಷದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಇಂತಹ ಹಿಂಸೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಕೋಮುವಾದಿ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರಬಲ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲೊಂದು 'ವ್ಯಾಪಾರ' ಅಥವಾ ಬಂಡವಾಳವಾದ. ರಾಜ್ಯಭಾರ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಾಪಾರವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಚುನಾವಣೆಯು ಕೋಟ್ಯಾನುಕೋಟಿ ಹೂಡಿಕೆಯ ಉದ್ದಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. "ಸಾಕೇತ ರಾಜ್ಯಭಾರ ವ್ಯಾಪಾರ, ಮುತ್ತಿನ ಬೊಗಸೆಗಳು ಮೊಗೆದು ಮಾರುವುದು ಹಾಲು ನೆತ್ತರು." ಜಾಗತೀಕರಣದ ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ತುರುಸಿನ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಕೋಮುವಾದದ ಹರಡುವಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳು ಕೂಡಿ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಆಗ ವ್ಯಾಪಾರ ಧರ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ವ್ಯಾಪಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧ ಹೇಳಿದಂತೆ ನದಿ ದಾಟಿದ ಮೇಲೂ ತೆಪ್ಪವನ್ನು ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊತ್ತು ತಿರುಗಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಧರ್ಮವು ಭಾರವಾಗುತ್ತದೆ, ತೋರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಡವ ಶ್ರೀಮಂತ ಎಂದು ಚೂರುಚೂರಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಳೆವ ಮುತ್ತಿನ ಬೊಗಸೆಗಳು ಹಾಲನ್ನೂ ನೆತ್ತರನ್ನೂ ಅಳೆದು ಮಾರುತ್ತವೆ. ಹಾಲುನೆತ್ತರನ್ನೂ ಮಾರುತ್ತವೆ, ಮಾರುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದಾಗ 'ಏನನ್ನು' ಎನ್ನುವುದು ಅಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರೆ ಕಾರಣವಿರದ ಕೊಲೆಗತ್ತಿ ಬೆನ್ನಟ್ಟುತ್ತದೆ. 'ಭಾರತವೇ ಶ್ರವಣ ಶವಯಾತ್ರೆ' ಆಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಕವಿತೆಯ ಜೀವಾಳವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಜನಪರ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು, ಹಾಗಾಗಿ ಖಚಿತವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುವದು. ಹಾಗಾಗಿ- ಶ್ರವಣನನ್ನು, ಶ್ಯುನಶೇಫನನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಎದುರಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕ್ರಾಂತಿಯ ಕಹಳೆಯನ್ನು ಎದೆಯೊಳಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೋರಾಟಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸೋಲುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸೋಲು ಹಿಂದೇಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮುದಾಯದ ತಪ್ತ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಕವಿತೆ ಮಡಿಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ತಪ್ತತೆಯಲ್ಲಿ- 'ಶೋಕ ಶಸ್ತ್ರವಾಗುವ ಗಳಿಗೆ ಬಂದಿದೆ' ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಮುಕ್ತ ವ್ಯಾಪಾರನೀತಿ ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಮಾರುವ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಪುನರ್‌ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಿದೆ. ಅರ್ಥ ಬದುಕಿನ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯ ಸತ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಕೂಗುಮಾರಿಹಕ್ಕಿ ಕತ್ತಲ ಕಾಡೊಳಗೆ ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ಹಾದಿತಪ್ಪಿ ಕಂಗಾಲಾದವರನ್ನು ರಾಮಬಾಣದ ಗುರಿ ಬೆನ್ನಟ್ಟುತ್ತಿದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಗಳ ಕೂಡಿಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹಡೆಯುತ್ತಿದೆ - ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಕವಿತೆಯದು.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಮುರಿದಲ್ಲಿ ಚಿಗುರು: ರಾಮಾಯಣದ ಶ್ರವಣಕುಮಾರನ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಈ ಕವಿತೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಹಿಂಸೆಗೆ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆಯುತ್ತ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯತೆಗೂ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೂ

[illegible]

ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. "ಎಷ್ಟನೇ ಸಲ ಮೊಳಗುತ್ತಿದೆ, ಈ ಆರ್ತ ಕಾಲ ಕೋಗಿಲೆಯ ಕೂಗು" ಸಂವೇದನೆಗಿರುವ ಕಾಲಜ್ಞಾನದಂತೆ ಕಾಲಾನುಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಲೆ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಪರ ಧ್ವನಿ ಎತ್ತುತ್ತಿರುವ ನೆನಪಿದೆ. "ಮಾಣ್ ನಿಷಾದನೇ ಮಾಣ್, ಕೊಲೆ ಸಾಲ್ಗುಮಯ್ಯೋ ಮಾಣ್" ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಹಾಗೂ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸ್ಮೃತಿಯಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯದ ತತ್ವ ಮಂಡಿತವಾಗಿದೆ. ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಹಾಡುತ್ತಿರುವ ಕಾವ್ಯದ ಕೋಗಿಲೆಯ ಕೂಗು ಕೇಳುತ್ತಿದೆ. ಕಲೆಯ ಹಿಂಸಾವಿರೋಧಿ ನಿಲುವಿದೆ. ಮಾನವೀಯತೆಯ ಕುಡಿ ಮುರಿದಲ್ಲಿ ಹಾಡು ಕೊನರುತ್ತ ಜೀವಬಾಂಧವ್ಯವನ್ನು ನೆನಪಿಸುವ ಪರಂಪರೆಯ ದನಿಯಿದೆ.

ಕಲೆಯ ಕುರಿತು ಇಂತಹ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಜರೂರು ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಪಠ್ಯವನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ ಕಲೆಯನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಸುಪರ್ದಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯೋಗ ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಿತಾಸಕ್ತವಾದ ಸರ್ಕಾರೀ ಉತ್ಸವಗಳು, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪ್ರೀತ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಹಬ್ಬಗಳು, ಮೇಲ್ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳ ಸ್ಥಾಪಿತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಯುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಾತ್ರೆಗಳು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಂಬ ದೊಡ್ಡಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮನರಂಜನಾ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ನಗೆಹಬ್ಬಗಳು ಆಯೋಜಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿವೆ. ಚಿಂತನೆ ಸಂವಾದಗಳು ನಡೆಯಬೇಕಾದ ವೇದಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಸ್ಯಗೋಷ್ಠಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ನವೀಕರಣಗೊಂಡ ಹಾಗೆ ಕಾವ್ಯವೂ ಕಾವ್ಯದ ಜೀವದ್ರವ್ಯವೂ ನವೀಕರಣಗೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. "ಹಳೆಯ ಹಾಗೂ ಹರಿದ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ಸ್ಥಿತಿ ಒದಗಿದೆ. ಕವಿ ತನ್ನ ಕವಿತೆಯ ರೇಟುಪಟ್ಟಿ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾಲವಿದು. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಲುವಿರಬೇಕಿಲ್ಲ. ನಗೆಯಿದ್ದರೆ ಸಾಕು. ಜನಬದುಕನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುವವರೇ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಪೋಷಕರಾಗುತ್ತಿರುವ ದಾರುಣತೆಯಿದು 'ಏಕಾಂತ ಕೊಡಿ ಕವಿಗೆ, ಹಾಡು ಬರೆಯಲು ವಿನಂತಿಸಿದ್ದಾನೆ ಹಿಟ್ಲರು!'. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು "ಅಯೋಧ್ಯೆ ಎದೆ ಕೊಯ್ದು ಕತ್ತಿ ಕೊಲೆಗತ್ತಿ ಹಾಡುಗಳ ಕೆತ್ತುತ್ತಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಕೋಮುವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿರುವ ಯಾತನೆಯಿದು.

ಕಾರಣಗಳ ಕವಿತೆ:

"ನನ್ನ ಅಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಗೊತ್ತಿಲ್ಲ, ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿರೋದು ಕಾರಣ" ಎನ್ನುವ ಇಲ್ಲಿಯ ಕವಿತೆ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡುವುದು ನಿಷೇಧಿತ ವಲಯದಿಂದ. ಇದು ಕತ್ತಲ ಮೂಲೆಯಿಂದ ಜಗಮಗಿಸುವ ರಂಗಸಜ್ಜಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿದಂತೆ. ಆಗ ಬದುಕಿನ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೇ ಕಲೆಯ ಕುರಿತ ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಕವಿತೆಯ ಭಾಷೆ ಕೂಡ ಹಿಂದಿನ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಹೊಸ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ.

ಬಂಜಗೆರೆ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ. ತೀವ್ರವಾದ ವರ್ತಮಾನದ ನಿರೂಪಣೆ ಒಂದು ಅಂಶವಾದರೆ, ಪುರಾಣ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ತಟ್ಟನೆ ಎದುರಿಟ್ಟು ಕಾವ್ಯದ ಒಟ್ಟೂ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹಿಗ್ಗಲಿಸುವಂಥದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವಾಗಿದೆ. "ಯಾಕಳುವೆ ಎಲೆ ಕಂದ ಮೂಕ

ಶ್ಯುನಶೇಫ" ಎನ್ನುವಾಗ ಕಾಯುವವನೇ ಕೊಲ್ಲುವ ಇಂದಿನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಶುನಶ್ಯೆಫ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗುತ್ತಾನೆ. 'ಕವಿತೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಡಲುರಿ' ಎಂಬ ನಿಲುವು ಇವರ ಕವಿತೆಗಳ ಮೂಲ ಎಳೆ. ಕವಿತೆ ಹೊರ ತಂತ್ರವಲ್ಲ, ಒಳಗಿನ ನೇಯ್ಗೆ ಎಂಬ ಬದ್ಧತೆಯು ಕವಿ ತುಂಬ ಗೌರವಿಸುವ ಪಾಬ್ಲೋನ ಮಾರ್ಗವೂ ಆಗಿದೆ.

ಪುರಾಣ ಪ್ರತಿಮೆ

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆ ಪುರಾಣ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಆವರಣದೊಳಗೆ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. "ಪೌರಾಣಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಕವಚ ಅತಿವಾಚ್ಯತೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪಾರುಮಾಡಲು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಂದ್ರತೆ ತರಲು ಹೋರಾಟಗಾರ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಕಲಾತ್ಮಕ ಉಪಾಯದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ"[೧೧] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್. ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಪುರಾಣ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ವರ್ತಮಾನದ ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆಯ ತಾಣಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ದುಡುಕು ಮತ್ತು ಹಲ್ಲೆಕೋರನೀತಿಯನ್ನು ದಶರಥನ ಮೂಲಕ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಪುರಾಣ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುತ್ತ ಒಂದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಪ್ರತಿಮೆಯು ಕಥನಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಖಚಿತ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವಿಗಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದೊಂದು ಭಾಷಿಕ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಸಮಾಜದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿರುವ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಮೃಗಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಾಣದ ಆಳುವವರ್ಗವನ್ನು ಕವಿತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ಬಾಬರಿ ಮಸೀದಿ ಧ್ವಂಸದ ತಲ್ಲಣದಲ್ಲಿ. ದೇಶದ ತುಂಬ ಧಾರ್ಮಿಕ ಉನ್ಮಾದನಡೆದ ಕರಸೇವೆಯ ಘಟನೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿರುವ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು ದಿಕ್ಕೆಡಿಸಿತು. ಬೆನ್ನಟ್ಟಿದ ರಾಮಬಾಣದಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಅನಾಥ ಭಾವವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರು. ಅಯೋಧ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕರಸೇವೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಸ್ಥಳೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಊರುಬಿಟ್ಟು ಹೋದರು. ಶ್ರವಣಕುಮಾರನ ಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತ ಬಾಬರಿಮಸೀದಿ ನಾಶದ ಪೂರ್ವಯೋಜಿತ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನ ನಡೆಯುವ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರಗಳು, ಕಾನೂನು, ಪೋಲಿಸರು ಎಲ್ಲ ನಿಶ್ಚೇಷ್ಟಿತರಾಗಿದ್ದದ್ದನ್ನು ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಮರಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಈ ಕವಿತೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಗೆಲುವಾಗಿದೆ. ಶ್ರವಣನ ಕೊಲೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ದಶರಥನ ಬಾಣ 'ಆಕಸ್ಮಿಕ ಸಂಭವನೀಯತೆ' ಎಂದು ಮೂಲ ಕಥೆ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ದಶರಥನನ್ನು ನಿರಪರಾಧಿಯಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾಬರಿ ಮಸೀದಿ ಧ್ವಂಸದ ನಂತರ ಕೂಡ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೇತಾರರು ಅದನ್ನೊಂದು 'ಆಕಸ್ಮಿಕ ಉನ್ಮಾದ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಆಕಸ್ಮಿಕದಲ್ಲಿ ಕರಸೇವಕರ ಕೈಗೆ ಗುದ್ದಲಿ, ಸಲಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ ಬಂದವು? ಎಂಬ ಸಣ್ಣಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ 'ಆಕಸ್ಮಿಕ' ಎನ್ನುವುದಿದೆಯೇ? ಅದು ಪೂರ್ವ ಚಿಂತನೆಗಳ ಭಾವಗಳ ಸಂಧಿಯೇ ಅಲ್ಲವೇ? ಇಲ್ಲಿಯ ಪುರಾಣ ಪ್ರತಿಮೆ ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ –

ಸಾಕೇತ ರಕ್ತ ಲೇಪಿತ ಪಟ್ಟ

ದಶರಥ ಭರತ

ಶೂರ್ಪನಖಿ ಮೊಲೆ ಮೂಗು ಮುಂದಲೆ

ಕೊಯ್ದ ಕೌಸಲ್ಯಾ ಪುತ್ರ

ಸಾಕೇತ ರಕ್ತ ಲೇಪಿತ ಪಟ್ಟ

ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪಾಲಿಸುವ, ಆರಾಧಿಸುವ ವಲಯವನ್ನು 'ದಶರಥ ಭರತ' ಎಂಬುದು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯು ಹೊಂದಿರುವ ಖಚಿತ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪದಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅಯೋಧ್ಯೆಯನ್ನು ರಾಮಜನ್ಮಭೂಮಿ ಎಂದು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವ ವರ್ತಮಾನವಿದು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೫ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಇದು ಸಾಕೇತವೆಂದು ಪ್ರಚಲಿತವಿತ್ತು. ೫ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಗುಪ್ತವಂಶದ ಸ್ಕಂದಗುಪ್ತನೆಂಬ ದೊರೆಯಿಂದ ಅಯೋಧ್ಯೆಯೆಂದು ಪುನರ್ ನೇಮಕಗೊಂಡಿತು. ಈತನು ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಆ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಅಯೋಧ್ಯೆ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯ ಕೆಡವಿ ಮಸೀದಿ ಕಟ್ಟಲಾಯಿತೆನ್ನುವ ಕತೆ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಂದು ಅಧಿಕೃತ ದಾಖಲೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದು ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ. ಅಯೋಧ್ಯೆ ಎನ್ನಲು ಪುರಾವೆಗಳಿಲ್ಲದ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು 'ಸಾಕೇತ' ಎಂಬ ಪದ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ರಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸ

ಈ ಕವಿತೆ ತನ್ನ ರಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿಯೇ 'ಆರ್ತ ಕಾಲ ಕೋಗಿಲೆಯ ಕೂಗು' ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ದೀರ್ಘ ಲಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯ ಅನುಭವವು ಪದರು ಪದರಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. "ಹುಲ್ಲೆಯೇ, ಬೆಂಗಾವಲಿರದ ಹಸುಳೆಯೇ, ಭಾರತವೇ, ಶ್ರವಣ ಶವಯಾತ್ರೆಯೇ" ಸಮಸ್ತ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣ ಶವಯಾತ್ರೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವವು ಬಾಬರಿ ಮಸೀದಿ ವಿಧ್ವಂಸ ಪ್ರಕರಣದ ಬೆನ್ನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಕೋಮುಗಲಭೆಯಿಂದ ಭಾರತ ತತ್ತರಿಸಿಬಿಡಬಹುದಾದ ಮುಂಗಾಣ್ಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಡಿಸೆಂಬರ್ ೬ರ ನಂತರ ಭಾರತದ ಕೋಮುಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಬದುಕು ಗರಿ ಉದುರಿದ ರೆಕ್ಕೆಯ ಹಕ್ಕಿಯಂತೆ ಅಸಹಾಯಕವಾದದ್ದನ್ನು; ಹಲವಾರು ಕಡೆ ಹಿಂಸೆ ಸ್ಫೋಟಗೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಬೇಕು.

ಕವಿತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಕೂಡ ಭಾವ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯ ಒತ್ತಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯ ರಚನೆಯ ಕಾಲಸೂಚಿಯು ಹೊಸ ಅರ್ಥಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವವಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಕವಿತೆ ತನ್ನ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಖಚಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳದೆಯೂ ಅರಿವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ, "ಜೀವನದ ಜೇನುಗೋಡಿಗೆ ಯಾವ ಕೋಲು ತಿವಿಯುತ್ತಿದೆ" ಎನ್ನುವ ನುಡಿ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಆದರ್ಶವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಭಾವೈಕ್ಯತೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ತಿವಿಯುವ ಕೋಲಾದ ತ್ರಿಶೂಲದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೆನೆಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದವು ಹಲವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತದೆ. ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ ೧೮೫೭ರಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ದೊರೆ ವಜೀದ್ ಅಲಿಶಾಹ, ಸುನ್ನಿ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೂ ನಾಗಾ ಸಾಧುಗಳಿಗೂ ನಡೆದ ವಿವಾದ

ಬಗೆಹರಿಸಲು ತ್ರಿಪಕ್ಷೀಯ ಸಲಹಾ ಸಮಿತಿ ನೇಮಿಸಿದ್ದರು. ಅದರಿಂದಲೂ ಪರಿಹಾರ ನಡೆಯದಾದಾಗ ನಡೆಸಿದ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟರು. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಸತ್ಯದ ಪರವಾಗಿದ್ದ ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ಇಂದು ಕಾಣುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಕೋಮುವಾದದ ಪರವಾಗಿರುವುದು ಜನರನ್ನು ದಿಕ್ಕುತಪ್ಪಿಸುವ 'ಕೂಗುಮಾರಿ ಹಕ್ಕಿ'ಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಕವಿತೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ, ಜನಪದದಿಂದ, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ.

"ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಬದ್ಧಕಾವ್ಯ ಓದಿದಾಗಲೂ ಹುಟ್ಟುವ ಒಂದು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಅತೃಪ್ತಿ ಜೇಪಿಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದಿದಾಗಲೂ ನನ್ನಂಥವರಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ"[೧೨] ಎನ್ನುವ ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್, ಅದಕ್ಕೆ ಏಕತಾನತೆ ಮತ್ತು ಅತಿಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣದ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳು ಕಾರಣ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ತೃಪ್ತಿ – ಅತೃಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೇ ವಿನಃ ಅದೊಂದು ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯಲ್ಲ. ಏಕತಾನತೆ ಎನ್ನುವುದು ಕವಿಯ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂದರ್ಭದ ಫಲಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಬದುಕನ್ನು ಕಾಣುವಾಗ, ಕಾಣಿಸುವಾಗ ಅತಿಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣದ 'ತಾಯಗುಣ'ಕ್ಕೆ ಕವಿ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅದೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಸ್ವತಃ ಕವಿಗೂ ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ನೋಟ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ದಾಟಲು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುರಾಣಮಂಡಲವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಕೆಲವು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಗೂ ಎದುರಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಸಿದ್ಧ ಸಂಕಥನಗಳು. ಅದನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ರೂಪುಗೊಳಿಸಿರುವ ಭಾಷಿಕ ಅರ್ಥವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಡಚಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ರಾಜವ್ಯಾಧ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಬದುಕಿನ ವಿಧಾನವನ್ನು ದೋಷಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಪೂರ್ತಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಶ್ರವಣಕುಮಾರನ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆ. ಗಾಂಪಿಲ ಋಷಿಯ ಮೊಮ್ಮಗನಾದ ಈತ ಇಂದು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ದಲಿತ ಯುವಬದುಕು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಲಾರ. ಪುರಾಣ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಾಗ ವಿಶಾಲ ಕ್ಯಾನವಾಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮಾತ್ರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ವಾಚ್ಯವಾಗಿಸಬಾರದೆಂಬ ಹಟದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರತೆಯು ಕಳೆದು ಬಿಡಬಹುದು. 'ರಕ್ತ ಮುಂಗಾರು ಮಳೆ, ಸರಯೂ ತುಂಬಿ ಹರಿವ ಹೊಳೆ', ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳು ಕೊಡುವ ಅನುಭವಕ್ಕೂ; ಕವಿ ತುಂಬ ಪ್ರೀತಿಸುವ ಪಾಬ್ಲೋನ 'ರಕ್ತವಿದೆ ಬೀದಿಯ ಮೇಲೆ, ಬೀದಿಯ ಮೇಲೆ ರಕ್ತವಿದೆ' ಎಂಬ ವಾಚ್ಯ ಸಾಲುಗಳಿಗೂ ಪರಿಣಾಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ಕವಿತೆಯ ನೇಯ್ಗೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಗಂಟುಗದಡಿಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ವರವರರಾವ್ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ "ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯವಾಗಿಸುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಕಠಿಣ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಎಂಬ ದರ್ದಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಕವಿತೆಯಿದು."[೧೩]

ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬದ್ಧತೆ ಮಿತಿಯಲ್ಲ, ಇದು ಸಂವೇದನೆಗೆ ತೀವ್ರ ಮೊನಚನ್ನೂ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನೂ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯನ್ನು ಯುದ್ಧಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ನಿಲುವು ಕವಿತೆಯ ಚೆಲುವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾರದು. ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳಿಗಿಂತ ಕೋಮುವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿಂಸೆ ಬರ್ಬರವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು

ಕವಿತೆಯ ಧೋರಣೆ. ಪುರಾಣ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಭೂತಕಾಲವನ್ನೂ ವರ್ತಮಾನವನ್ನೂ ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸಿ ಒಂದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಹಲವು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪರ ಹೋರಾಟಗಳ ಅನುಭವ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಕ್ರಾಂತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಇದಾಗಿದೆ.

೫. ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆಯ ಅನುಸಂಧಾನದ ನೆಲೆ

ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದ ಕೆಳಜಾತಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಬದುಕಿನ ಸ್ವರೂಪ, ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಆಳದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಭಾರತದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅವರ ಕೊಡುತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವರನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಅವರ ಆಹಾರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಸತ್ತ ಗೋವುಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಾಂಸಾಹಾರ ಸೇವನೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡಿ ಹಿಂದೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ಮುಸಲ್ಮಾನರನ್ನೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಘೋರವಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಹಿಂಸೆಗೆ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಒಳಗಾಗದಿದ್ದರೂ ಅದೊಂದು ಅಲಿಖಿತ ವಿಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಮುಸಲ್ಮಾನ ಹಾಗೂ ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವೆ ಪ್ರೇಮ ಮದುವೆಯಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಾಮಾನ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮತ್ತು ದಲಿತರನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವೇಕವನ್ನು ಅಪವಿತ್ರೀಕರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೋಮುವಾದ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. 'ಗೋಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಣೆ'ಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ತರುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಡೆಯುವದು ಸರಳವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇಲ್ಲವೇ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಗೋಮಾಂಸ ನಿಷೇಧ' ಪ್ರಥಮ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಇದರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಸಂಭವಿಸಿವೆ. ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆ ಕೋಮುವಾದದ ಈ ನೀತಿಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಭಾಗವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೊಂಡ ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವದು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ವಾತಾವರಣವಿದೆ. ದನದ ಮಾಂಸದ ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟುಗಳಲ್ಲಿ ಅತೀ ಹೆಚ್ಚು ತೊಡಗಿಕೊಂಡವರು ಮುಸಲ್ಮಾನರು. ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸೇವಿಸುವವರು ದಲಿತರು. ಲೌಕಿಕ ಬದುಕಿನ ಈ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಆ ವರ್ಗಗಳು ಒಕ್ಕಟ್ಟಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗಗಳನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಒಡೆಯುವ ಕೋಮುವಾದದ ಹುನ್ನಾರಕ್ಕೆ ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಜಾಗತೀಕರಣದ ನಂತರ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಉದ್ದಿಮೆಗಳ ನಾಶ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಕಡಿತಗಳಿಂದ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಕ್ಷೋಭೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಭೂಸುಧಾರಣಾ ಕಾಯಿದೆಯಿಂದ ಬಲಾಢ್ಯವಾದ ಶೂದ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳು ಆಧುನಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಅವತಾರವನ್ನು ತಾಳಿ ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯ

ನಡೆಸುತ್ತಿದೆ. ಹತಾಶೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ದಲಿತರನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಮತಾಂಧತೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನೋವಿನಲ್ಲಿ ನರಳಿದ ದಲಿತ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಮೇಲ್ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಮುಖವಾಡದ ಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೆ ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ರಾಮಜನ್ಮಭೂಮಿ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಗುಜರಾತ್ ನರಮೇಧದವರೆಗಿನ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣ ದಲಿತರನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಮರ ಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂತ ತಲುಪಿದೆ. ಗಲಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಯುವ ಹಿಂದೂಗಳು ದಲಿತರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್.ಕೆ. ಹನುಮಂತಯ್ಯನವರ ಕವಿತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಎನ್.ಕೆ.ಹನುಮಂತಯ್ಯನವರ 'ಗೋವು ತಿಂದು ಗೋವಿನಂತಾದವನು'

'ಹಿಮದ ಹೆಜ್ಜೆ' ಮತ್ತು 'ಚಿತ್ರದ ಬೆನ್ನು' ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಎಚ್ಚರದ ತಪ ಎನ್ನುವಂತೆ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಎನ್.ಕೆ. ಹನುಮಂತಯ್ಯ ಹೊಸತಲೆಮಾರಿನ ತೀವ್ರ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಕವಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಸಮಕಾಲೀನ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಬರಹದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೀಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಗಲು ಇರುಳಿನ ಬಲೆಯೊಳಗೆ
ಜೀವದ ಹಕ್ಕಿ ಸಿಲುಕಿದೆ
ಹತ್ತಿರದಲ್ಲೆ ಬೇಟೆಗಾರರ ಒಲೆ ಉರಿಯುತ್ತಿದೆ
ಈಗ ಹಾಡಲೇಬೇಕು ಈ ಪುಟ್ಟ ಕೊಕ್ಕಿನಲಿ
ಬೇಟೆಗಾರರು ನಿದ್ರೆಗೆ ಜಾರುವಂತೆ
ಈಗ ಖಡ್ಗವಾಗಲೇಬೇಕು ಈ ಪುಟ್ಟ ಕೊಕ್ಕು
ಬಲೆಯ ಸೀಳಿ ಬಾನಿಗೆ ಹಾರುವಂತೆ

ಕಾವ್ಯ ಯಾವುದೋ ದಿವ್ಯಗಳಿಗೆಯಲಿ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಹುಟ್ಟುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಕಟ್ಟುವಂಥದ್ದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬೇಟೆಗಾರ ನಿದ್ದೆಗೆ ಜಾರುವಂತೆ ಹಾಡಲು, ಪುಟ್ಟ ಕೊಕ್ಕು ಬಲೆ ಸೀಳುವ ಖಡ್ಗವಾಗಲು ವೈಯಕ್ತಿಕ ತ್ರಾಣಬೇಕು. ಮತ್ತು ಇಂತಹ ತ್ರಾಣ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅಪಾರ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದು. "ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಆಗುವ ಭೂತ ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳ ಜೀವವಿರೋಧಿ ಆಕ್ರಮಣಗಳ ವಿರುದ್ಧದ ಆಂತರಿಕ ದಂಗೆಯೇ ಬರಹ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದು ರಮ್ಯ ಅಥವಾ ಪವಾಡ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಪರಂಪರಾಗತ ಸಮಾಜಮುಖಿ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಯ ಮುಂದುವರಿದ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಬರಹ ನನ್ನನ್ನು ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ಆವರಿಸಿದ ಜಾತಿಧರ್ಮದ ಹಿಂಸೆಯ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಸ್ಫೋಟಿಸಿ ನನ್ನ ಸ್ವಂತಿಕೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಗುರುವಾಗಿದೆ"[೧೪] ಎಂದು ಹನುಮಂತಯ್ಯ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಆಕ್ರಮಣದ ವಿರುದ್ಧದ ಆಂತರಿಕ ದಂಗೆಯಾದ ಹಲವು ಅಪರೂಪದ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟವರು ಹನುಮಂತಯ್ಯ.

ಇವರ 'ಚಿತ್ರದ ಬೆನ್ನು' ಸಂಕಲನದಿಂದ 'ಗೋವು ತಿಂದು ಗೋವಿನಂತಾದವನು' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ವಿಕೃತಿಗೆ

ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಒಳಗಿನ ಅಂತರಂಗದ ಶೋಧವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂತ್ವದ ರಾಜಕೀಯವು ತನ್ನ ಸದ್ಯದ ಮತ್ತು ಪ್ರಬಲ ವೈರಿಗಳೆಂದು ತಿಳಿದ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಸದೆಬಡಿಯಲು ತನ್ನ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೈರಿಗಳಾದ ದಲಿತರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಠಾಧೀಶರು ದಲಿತರ ಕೇರಿಗೆ ಪಾದಯಾತ್ರೆ ಮಾಡಿ ದಲಿತ ಪರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿ, ಅವರನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುವ ತಂತ್ರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಇಡೀ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವೇ ದಲಿತರನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೀನಾಯಗೊಳಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ 'ಗೋಹತ್ಯಾ ನಿಷೇಧ ಮಸೂದೆ' ಎಂಬ ಜನಾಂಗೀಯ ದ್ವೇಷದ ಹತ್ಯಾರವು ಪ್ರಯೋಗಗೊಳ್ಳಲು ತಹತಹಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಧಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಲಿತರನ್ನು ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಧೀನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ರಾಜಕೀಯ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನಿಲುವನ್ನು ಕವಿತೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

೧. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಎಂಬ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಕಥನ

ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಅಸ್ಪ್ರಶ್ಯರೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬದುಕಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ, ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಅಪಮಾನ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದ ಜನಾಂಗದ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು ಈ ಕವಿತೆಯು ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಿಂಸಕರಿಗೆ ಪ್ರತಿಹಿಂಸೆಗಿಳಿಯದ ತನ್ನೊಳಗಿನ ಅಪಾರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ವೈದಿಕಶಾಹಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ಈಡುಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಒಂದು 'ತಣ್ಣನೆಯ ಸ್ಪರ್ಶ' ಇನ್ನೊಂದು 'ಸುಡುಗಣ್ಣ ಸ್ಪರ್ಶ' ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಕವಿತೆ. ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಧರ್ಮ, ನ್ಯಾಯ, ನೀತಿ, ಕರುಣೆ, ಹಣೆಬರಹಗಳ ಬರ್ಫದ ಕೈಗಳಿಂದ ದಲಿತ ಬದುಕನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ಪದ್ಧತಿಯ ಕೃಪೆ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಮಿಥ್ಯಾಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಹೆಸರಿನ ವೈದಿಕಶಾಹಿಯ ವಿಜೃಂಭಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೈದಿಕಶಾಹಿಯು ದಲಿತೋದ್ಧಾರದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಸುತ್ತ ಬಂದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ದಲಿತರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸ್ಥಾನಬದ್ಧಗೊಳಿಸಿ ಧರ್ಮದ ಕಕ್ಷೆಗೆ ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಣ್ಣನೆಯ ಸ್ಪರ್ಶವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹಿಂದೂ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದೀ ಚಳುವಳಿಗಳ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಗಮನಿಸತಕ್ಕುದಾಗಿದೆ. ಸಾವಿನಂತೆ ತಣ್ಣಗಿನ ಆ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಯಾವ ಗುರುತೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅಳಿದುಹೋಗಬೇಕಿದ್ದ ದಲಿತರು ಇಂದಿಗೂ ತಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಉಳಿದುಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಒಳಗಿನ ಸಂಕಟದ ಸಂಘರ್ಷದ ಉರಿ ವಿದ್ಯುತ್ತಿನ ಹಾಗೆ. ತಣ್ಣನೆಯ ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ನಿಲುಕಲಾರದಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾದದ್ದು.

ದಲಿತರು ಯಜಮಾನಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸುಡುಗಣ್ಣ ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಲಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಉರಿಸಿ ಬೂದಿಮಾಡುವ ಸುಡುಗಣ್ಣ ಸ್ಪರ್ಶ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಂತೆ ಆಹಾರ, ಉಡುಪು, ನಗೆ, ಹರಟೆ, ಅಳು, ಶಿಕ್ಷಣ, ಉದ್ಯೋಗ ಇಂತಹ ದಿನನಿತ್ಯದ ಜೀವನಾಗತ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೂಡ ದಲಿತರ ಮೇಲಿನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಲ್ಲೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮನೆ, ಕೇರಿಗಳು ಬೆಂಕಿಗೆ ಉರಿದುಹೋಗಿವೆ. ಆದರೂ ದಲಿತರ ಬದುಕಿನ ಜಿಗುಟುತನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಯಾವ ಅಳವಿಗೂ ದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಬೂದಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವ ಫೀನಿಕ್ಸಿನಂತೆ ದಲಿತ ಬದುಕು ಮರುಜೀವ ಪಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ.

ಇದು ದಲಿತರ ಜೀವಪರ ಹೋರಾಟದ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ದಲಿತ ಬದುಕನ್ನು ದುರ್ಬಲವೆಂದೂ, ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಸಹಾಯದ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂದೂ, ಅವರನ್ನು

ಉದ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತ ಬಂದ ಯಜಮಾನಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿರೋಧವು ತನ್ನ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. 'ನಾನು ಮೊಲೆ ಮೂಡಿದ ನೆಲ' ಎನ್ನುವುದು ಜೀವದಾಯಕ–ಜೀವಪೋಷಕ ಗುಣಗಳ ಸಮ್ಮಿಳನವಾಗಿದೆ. ಸಕಲ ಚರಾಚರ ಸತ್ವಗಳಿಗೆ ನೆಲ ಆಧಾರವಾದಂತೆ ಮನುಷ್ಯ ಕುಲದ ಕಾಣ್ಕೆಗಳಿಗೆ, ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ನಾಗರಿಕತೆ ಎನ್ನುತ್ತೇವೋ ಆ ಎತ್ತರ–ಬಿತ್ತರಗಳಿಗೆ ದಲಿತ ಬದುಕು ಭೂಮಿಯಂತಿದೆ. ಗುಡ್ಡ–ಕಣಿವೆಗಳು ಬೆಳೆದಂತೆ–ಇಳಿದಂತೆ ಈ ಬದುಕಿನ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬೆಳೆದಿದೆ. ಆಳಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿದೆ.

ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆ

ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ದಶಕಗಳಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತ ಬಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳು ದಲಿತರ ಬದುಕನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಜೀರ್ಣಗೊಳಿಸಿದವು. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮಾನವೀಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಆದ್ಯತೆಯ ವಲಯವಾಗಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಬಡ, ದುರ್ಬಲ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಹೀನ ದುರ್ಬಲರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಜಾಗತೀಕರಣವು ಅನಿಯಂತ್ರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಡಾರ್ವಿನಿಸಂನ್ನು ಚಲಾವಣೆಗೆ ತಂದಿದೆ. ಅಸಮಾನ ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಮಾನವನ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದು ಇದರ ತತ್ವ. ಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಇದಕ್ಕೆ ಅವಿವೇಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಸಮಾನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸಮಾಜದ ಸದಸ್ಯರಲ್ಲಿ ಸೋದರತ್ವವನ್ನು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ತರಲಾರದು. ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನೀತಿಯು ಹಿಂದೂತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಭೇದ ನೀತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕವಿತೆಯು 'ಸ್ವ ತಂತ್ರವನ್ನು ಭೋಗಿಸುವ ಸಲಿಂಗ ಕಾಮಿಗಳು' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಹಿಂದೂತ್ವವಾದಿಗಳನ್ನೇ ಆಗಿದೆ. ಮತ–ಜಾತಿಯ ಅಜೆಂಡಾ ಹಿಡಿದ ಇವರು ತಮ್ಮ ಬಾಲದೊಂದಿಗೆ ತಾವೇ ಆಡುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ಸ್ವಮೋಹ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ವ್ಯಸನದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನ್ಯವೆಂದು ದೂರೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಅನ್ಯವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿ ಅದರ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಸ್ವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಿಗರಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಳಾಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುವ ನಿರಂತರ ಹುನ್ನಾರದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ, ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಗಳು ಈಗ ಅದರ ಶಾಖೋಪಶಾಖೆಗಳಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿದ್ದು ಈ ವೈರುಧ್ಯದ ಫಲವಾಗಿದೆ. ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯಾವತ್ತಿನಿಂದಲೂ ತನ್ನ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾದುಕೊಂಡಿದೆ. ಯಾವಾಗ ಮತೀಯ ದ್ವೇಷ ತೀವ್ರವಾಯಿತೋ ಆಗಿನಿಂದ ಹಿಂದುತ್ವವು ದಲಿತರನ್ನು 'ಸ್ವ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ತಂತ್ರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ – ಚೆನ್ನೈನ ಮುನ್ನುಸ್ವಾಮಿ ನಗರದ ಯುವಕನೊಬ್ಬ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. – "ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಹಿಂದೂಗಳು ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಆರೆಸ್ಸೆಸ್‌ನವರು ರಕ್ಷಾ ಬಂಧನ ಮತ್ತು ರಾಮನವಮಿಯಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಕೊಳಗೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ಆರಂಭಿಸಿದರು. ನಮ್ಮ ಅಂಬೇಡ್ಕರ ರಾತ್ರಿಶಾಲೆಯನ್ನು ಹಿಂದೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಲೆ ಎಂದು ಮರುನಾಮಕರಣ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ತರಗತಿಗಳು ಜೈಭೀಮ್ ಘೋಷಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಶುರುವಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಬಯ್ಯುವುದರೊಂದಿಗೆ ಕೊನೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ ಆರೆಸ್ಸಿಸ್ಸಿನ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರಾಗಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್

ಭಾವಚಿತ್ರವಿರುವ ಕೀ–ಚೈನುಗಳನ್ನು ಹಂಚುತ್ತಿದ್ದರು."[೧೫] ಇಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹುನ್ನಾರ ಮಾಡುವ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕವಿತೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಂದು ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆಯು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಈಗ ಅದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಯಾಗುಳಿದಿಲ್ಲ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜಗತ್ತು ಕೊಳ್ಳುವವ ಮತ್ತು ಮಾರುವವ ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಲೀನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಮಾರಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಸಂಕಟಗಳು ದಿನದಿಂದ ದಿನಕ್ಕೆ ಕ್ರೂರವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಸವಣೂರಿನ ದಲಿತರು ತಮ್ಮನ್ನು ಭಂಗಿ ಕೆಲಸದಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ಉದ್ಯೋಗ ನೀಡಬೇಕು ಎಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸಿ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲ ಸುರಿದುಕೊಂಡು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಭೂಮಿಯ ಎಲ್ಲ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳೂ ಅಕ್ರಮವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಕ್ರಮವಾಗಿ ಮಾರಾಟವಾಗಿ ನೆಲದ ಖಾಲಿಹೊಟ್ಟೆ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳ ಗುಡಾಣವಾಗಿಸಿದೆ. ಇಂತಹ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಮನಸ್ಸೂ–ಕಣ್ಣೂ, 'ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳ ಕುಲುಮೆ'ಯಾಗಿದೆ. ಈ ನೆಲದ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಾದ ದಲಿತರ ಬದುಕು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟಿದೆ.

೩. ಹಿಂದೂತ್ವದ ಗೋಮುಖವ್ಯಾಘ್ರತೆ

ದಲಿತರ ನೋವು ನಲಿವುಗಳು ಕೂಡ ಭ್ರಷ್ಟಗೊಂಡು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಅನುಭವವಾಗದಂತೆ ತಡೆಯುವ, ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ವಿಜೃಂಬಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾಲವಿದು. 'ಮತೀಯವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳಿಗೆ ಗೊಂದಲ ಎಬ್ಬಿಸಲು ಯಾವ ಹೊಸ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೊಳೆಯದೆ, ಗೋಮಾಂಸದ ಬಗ್ಗೆ ತರಲೆ ಎಬ್ಬಿಸಲು ನೋಡಿದಾಗ ವ್ಯಗ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬಂತೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಕವಿತೆಯಿದು'[೧೬] ಎಂದು ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ ಅವರು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಓದುತ್ತಿರುವ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನುವಾರು ಹತ್ಯಾ ನಿಷೇಧ ಮತ್ತು ಸಂರಕ್ಷಣಾ ಕಾಯಿದೆ ೨೦೧೦' ಎಂಬ ಮಸೂದೆಯು ಶಾಸನವಾಗಲು ಸಕಲ ಸಿದ್ಧತೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇದು ೧೯೬೪ರ ಗೋಹತ್ಯೆ ನಿಷೇಧ ಕಾನೂನಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಡಿಲತೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿ ಬಿಗಿಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಕಾಯಿದೆ ಅನುಮಾನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಮಾಂಸಾಹಾರಿಯನ್ನು ಸಂಭವನೀಯ ಅಪರಾಧಿಯಾಗಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಜಾನುವಾರುಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮಾರುವುದು, ಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಥವಾ ಪರಭಾರೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕಾಯಿದೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಕೂಡ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಕುಮ್ಮಕ್ಕು ಕೊಟ್ಟ ಅಪರಾಧವಾಗಿಬಿಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಮಸೂದೆಯನ್ನು ತರುವ ಉದ್ದೇಶ ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ಟೀಸನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ದಮನ ಮಾಡುವ ಯೋಜನೆಗೆ ಕಾನೂನಿನ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾನುವಾರುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟಿನ ಉದ್ಯಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ದಾಳಿಮಾಡಿ ಅವರನ್ನು ಪರಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ದಲಿತರ ಆಹಾರದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ನಾಶಮಾಡಿ ಅವರನ್ನು ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂತ್ವದ ಐಡಿಯಾಲಜಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಸುವ ಉಪಾಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಇದರ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ಮಠಾಧೀಶರು ಬಡವರಿಗೆ ಗೋವುಗಳನ್ನು

ದಾನನೀಡುವ ಗೋಪೂಜೆಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ದಲಿತರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಬಡವರ ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಉದಾರ ಯೋಜನೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರಿದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮತೀಯವಾದವನ್ನು ಹರಡಿ, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು ಶತ್ರುಗಳಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಲು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ವಿವಿಧೋದ್ದೇಶ ಯೋಜನೆಯಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗೋವಿನ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೊಂದು ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಇದೆ. ಇದರ ಉಗಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯೊಂದಿಗಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ಹಿಂದೂತ್ವ ರಾಜಕಾರಣ ಕೂಡ ಗೋಹತ್ಯಾ ನಿಷೇಧದ ಒತ್ತಾಯವನ್ನು ಆಗಾಗ ನಡೆಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ೧೯೬೬ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಗಲಭೆಯಲ್ಲಿ ಎಂಟು ಜನ ಸತ್ತಿದ್ದರು. ನವವಸಾಹತುವಾದದೊಂದಿಗೆ ಕೋಮುವಾದ ಬೆಳೆದಂತೆ ಗೋಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತೆ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದಿದೆ.

'ಗೋಮಾಂಸ ಸೇವಿಸದಿರುವುದೇ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ವಿಶೇಷ ಲಕ್ಷಣ' ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಹಿಂದೂತ್ವವಾದಿಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದು ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿ. ವೇದ, ಉಪನಿಷತ್, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಸಹಜ ವಿವರಣೆಯಾಗಿ ಉಳಿದುಬಂದಿದೆ. ಚರಕ ಸಂಹಿತೆ, ಸುಶ್ರುತ ಸಂಹಿತೆಯಂತಹ ಆರೋಗ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಮಾಂಸವನ್ನು ರೋಗ ಉಪಶಮನಕಾರಿಯೆಂದು ಉದಾಹರಿಸಲಾಗಿದೆ. ತೈತ್ತರೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವು 'ಗೋವು ಸತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಆಹಾರವೇ' (ಅಥೋ ಅನ್ನಂ ವೈ ಗೋಃ) ಎಂದಿದೆ. ಗೋಹತ್ಯೆಯ ವಿರೋಧವು ಅತಿಯಾದ ಗೋಹತ್ಯೆಯ ಕುರಿತು ಇತ್ತೇ ವಿನಃ ಗೋಹತ್ಯೆಯ ನಿಷೇಧಕ್ಕಾಗಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್. ಪ್ರಶ್ನೆಯಿರುವುದು ಗೋಮಾಂಸ ಸೇವನೆಯನ್ನು ಯಾರ‍್ಯಾರು ಮತ್ತು ಯಾವ್ಯಾವ ಕೃತಿಗಳು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಲ್ಲ. ಇದು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಯಾಕೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜೆಗಳ ಆಹಾರದ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಕಾನೂನುಬದ್ಧಗೊಳಿಸಬಹುದೇ ಎಂಬುದಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕಶಾಹಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಸ್ಯಾಹಾರವನ್ನು ನಿಯಮಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಗೋಮಾಂಸ ತ್ಯಜಿಸಲು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಕರಣೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಈಗ ಮುಸ್ಲಿಮರೊಂದಿಗಿನ ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕಶಾಹಿ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ವ್ಯಸನವನ್ನು ಹರಡುವ ಮೂಲಕ ಗೋಮಾಂಸದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತಂದಿದೆ.

ಈ ಕವಿತೆಯು ಹಿಂದೂತ್ವದ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಹಾರ, ಉಡುಗೆ, ಸ್ನೇಹಗಳಂತಹ ಖಾಸಗಿ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇನ್ಯಾರಿಂದಲೋ ನಿರ್ದೇಶಿತಗೊಳ್ಳುವುದು ಮೂರ್ಖತನವಾಗಿದೆ. ೧೯೧೦ರ ಜನಗಣತಿಯು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿರುವ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಆಹಾರ ಸತ್ತ ದನದ ಮಾಂಸವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಡುವುದು ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಇದ್ದುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಪಮಾನಿಸುವುದು ಎಂಬ ಇಮ್ಮುಖ ಶೋಷಣೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯಿದು. 'ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಾಂಸ ತಿನ್ನುವವರು ಕುಲಜರು ಮತ್ತು ಶಿವನಿಗೆ ಪಂಚಾಮೃತ ನೀಡುವ ಹಸುವನ್ನು ತಿನ್ನುವವರು ಅಂತ್ಯಜರು ಹೇಗಾಗುತ್ತಾರೆ?' ಎಂದು ದಲಿತ ವಚನಕಾರ್ತಿ ಕಾಳವ್ವೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಲು ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಮಾಂಸ ಅಶುದ್ಧ ಎಂಬುದರ

ಅತಾರ್ಕಿಕತೆಯನ್ನು ಸತ್ಯಕ್ಕ ಎಂಬ ವಚನಕಾರ್ತಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತನ್ನ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು ಅವು ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ ಕೈದಾಟದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಗೋಮಾಂಸವನ್ನೂ, ಗೋಮಾಂಸ ಸೇವಿಸುವ ಅಂತ್ಯಜರನ್ನು ವಿವಾಹವಾಗಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದ; ವಿವಾಹವಾದ ಮೇಲೆ ಹತ್ಯೆಮಾಡಿದ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಕಥೆಯನ್ನು ದೇವಿಪುರಾಣಗಳಾಗಿಸಿ ಆ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರಸರಣಗೊಳಿಸಿದೆ.

ಗೋವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಹಿಂದೂತ್ವದ ಫ್ಯಾಸಿಸಮ್ಮಿನ ಮುಖವನ್ನು ಆಹಾರಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದುತನದ ಮೂಲಕ ಕವಿತೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ದಲಿತಪ್ರಜ್ಞೆ ಈ ರಾಜಕೀಯ ಆಖಾಡಕ್ಕೆ ಬೀಳಲಾರದು ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಎಸ್.ಜಿ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ 'ಗೋವಿನ ಹಾಡು' ಎಂಬ ಪದ್ಯ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. 'ನೀನಾರಿಗಾದೆಯೋ ಎಲೆ ಮಾನವಾ, ಹರಿಹರಿ ಗೋವು ನಾನು' ಎಂದು ಗೋವು ತನ್ನ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ ಕರುವನ್ನು ಎದುರಿಟ್ಟು ಹಾಲು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿದ್ದ ಈ ಸ್ವಾರ್ಥ ಇಂದು ಹಿಂದೂತ್ವ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡ ಕವಿತೆ ಇಂತಹ ಅಮಾನುಷ, ಅಕಾರಣ ದ್ವೇಷವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ !
ಹೌದು; ನಾನು ಗೋವು ತಿಂದು
ಗೋವಿನಂತಾದವನು
ನೀವು ನೀಡುವ ಮೇವು ತಿಂದು
ನಿಮ್ಮಂಥ ಮನುಷ್ಯನಾಗಲಾರೆ
ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ತಿನ್ನಲಾರೆ

ಹಿಂದುತ್ವ ಯಾವ ಆಹಾರವನ್ನು ನೆಪಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ಕಂಡಿತ್ತೋ ಅದನ್ನೇ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಸಂಕೇತವಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮವಿದು. ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮತೀಯ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯು ಪ್ರಸ್ತಾಪಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಕವಿ ಸುಬ್ಬುಹೊಲೆಯಾರ್ ಅವರು ಗೆಳೆಯ ಬಿ.ಎಂ.ರಶೀದ್ ನೆನಪಿಗೆ ಬರೆದ 'ಸಾಬಿ, ಬಿರಿಯಾನಿ ತಿನ್ನಲು ಹೋಗೋಣ ಎಂದಿದ್ದೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ – "ಈ ಒಣಕಲು ಹೊಲೆಮಾದಿಗನೊಟ್ಟಿಗೆ, ಬಡಕಲು ಸಾಬಿಯಾಗಿ ನೀನೂ ಇರಬೇಕಿತ್ತು" ಎಂಬ ಮಾತಿದೆ. ಹಿಂದೂತ್ವದ ಫ್ಯಾಸಿಸಂನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಈ ಕೂಡುತನ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯು ಆಹಾರಕ್ಕೂ–ಮಾನವೀಯ ಗುಣ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಆಧುನಿಕ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯನ್ನು 'ಮೇವು ತಿಂದು ಮನುಷ್ಯನಾಗಲಾರದ' ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ರಾಜಕೀಯ ಉತ್ಪನ್ನ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಅಂತರ್ಗತ ತ್ರಾಣ

'ಗೋವು ತಿಂದು ಗೋವಿನಂತಾದವನು' ಕವಿತೆ ಅಸಾಧ್ಯ ಬಿಸಿಲುಂಡು ಗಾಢ ಕೆಂಪಾಗುವ ಹೂವಿನ ಗುಣದಂತೆ ತಲೆತಲಾಂತರದ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದ್ಯಭಾಗದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೂ "ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ! ಹೌದು"; ಎಂಬ ಧ್ವನಿ ಪಲ್ಲವಿಯಂತೆ ಪುನರಾವೃತ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತ; ಕವಿತೆಯೊಳಗಿನ ಆಶಯವನ್ನು ಪುನರಾವರ್ತನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕುರಿತ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಹುತ್ತವನ್ನು ಕೊಡವಿ, ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮರುಹುಟ್ಟು ಪಡೆವ ಅನುಭೂತಿಯಾಗಿದೆ. ಪುನರುಕ್ತಿ ಅಂತರ್ಗತ ಜಿಗುಟುತನವನ್ನೂ, ಪುನರ್ ವಿವೇಚನೆಯ ನಿಲುವನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. "ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಇಂಡಿಯಾವನ್ನು ಹಿಂದೂಕರಿಸಿ ಎಂದು ಅರಚಿದರೆ ನಾವೂ ನಮ್ಮ ಈಚಲು ಮರಗಳಿಂದ ಹೊಲಗದ್ದೆಗಳಿಂದ 'ಇಂಡಿಯಾವನ್ನು ದಲಿತೀಕರಿಸಿ' ಎಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಕೂಗಬೇಕು"[೧೭] ಇಂತಹ ಪ್ರತಿರೋಧವು ಹಲವು ಮೊನಚುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಟವಾಗುವುದು ಕವಿತೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಗೆಲುವಾಗಿದೆ.

ಅಖಂಡ ದರ್ಶನದ ಕನಸು: 'ಒಂದು ಸಾಲು, ಬದುಕಿನ ಅಖಂಡ ದರ್ಶನವಾಗುವ ಹಾಗೆ ಬರೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಕನಸು ಕಂಡವರು. ಎನ್.ಕೆ. ಹನುಮಂತಯ್ಯ, 'ಗೋವು ತಿಂದು ಗೋವಿನಂತಾದವನು' ಎಂಬ ರೂಪಕದ ಘನತೆ ಈ ಕನಸನ್ನು ಬಹುಪಾಲು ಈಡೇರಿಸಿದೆ. ಕವಿತೆಯು ತೋಚಿದಂತೆ ಗೀಚುವ ಹವ್ಯಾಸವಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಶ್ರಮ. ಹೊಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಕವಿಗಳೆದುರು ತೀಕ್ಷ್ಣ ಸವಾಲಿದೆ. ಹಳೆಯ ತೊಡಕುಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಭಾಷಿಕ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಭ್ರಷ್ಟಗೊಳಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನೆಯು ಕೃತಕಗೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಪಾಯವನ್ನು ಗೆದ್ದಾಗ ಅಂತರಂಗ ಬಹಿರಂಗಗಳ ಚಲನಶೀಲ ಸಂಘರ್ಷದ ಫಲವಾಗಿ ಭಾಷಿಕ ವಿಸ್ಮಯ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಲ್ಲಮ ಹೇಳುವ – "ಹಿಂದಣ ಅನಂತವನೂ ಮುಂದಣ ಅನಂತವನೂ ಒಂದು ದಿನ ಒಳಕೊಂಡಿತ್ತು ನೋಡಾ!" ಎನ್ನುವ, ನಿನ್ನೆ ನಾಳೆಗಳು ಸದ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿ.

ಈ ಕವಿತೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೊಸದೆನ್ನಿಸುವ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟಿದೆ. ಇದು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ಹಳೆಯ ಭಾಷೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚಲನಶೀಲಗೊಂಡಿದೆ. ಹೊಸಬಗೆಯ ಸಂವೇದನೆ ಹೊಸ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಆಗ ಅನನ್ಯವೆನ್ನಿಸುವ ಭಾಷೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯ ಒಟ್ಟೂ ಸಂಯೋಜನೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮೂಲ ಅರ್ಥದಿಂದ ರಿಪ್ಲೇಸ್‌ಮಾಡುತ್ತ ವಿಭಿನ್ನ ಅರ್ಥವಲಯವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಂಸಾಹಾರದ ಕುರಿತ ಕಲ್ಪಿತಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದನ್ನು ಜೀವನದ ದರ್ಶನವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ.

ಗೋವು ತಿಂದು ಗೋವಿನಂತಾಗಿ
ರೋಮ ರೋಮಗಳಲ್ಲು ಕೆಚ್ಚಲನು ಹೊತ್ತು
ತಿರುಗುತ್ತೇನೆ

ಕಸದ ತೊಟ್ಟಿಯಲಿ ಬಿದ್ದ ಕೂಸುಗಳಿಗೆ
ಹಾಲು ಕುಡಿಸುತ್ತೇನೆ

ಮರಾಠಿ ಕವಿ ನಾರಾಯಣ ಸುರ್ವೆ, ಕಸದತೊಟ್ಟಿಯ ಕೂಸಾಗಿದ್ದ ತನ್ನನ್ನು ಎತ್ತಿ ಜೋಪಾನ ಮಾಡಿದ ತಾಯಿಯ ಬಗ್ಗೆ – 'ಅವಳು ದಲಿತಳಾಗಿದ್ದಳು, ಹಾಗಾಗಿ ನನ್ನ ಕೂಗು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡಳು' – ಎಂದು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನೆನಪಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕವಿತೆ ಮಾನವೀಯತೆಗೆ ಮರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ರೀತಿಯಿದು. ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಎನ್.ಕೆ. ಅವರ ಹಲವು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ತನದ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸಂಬಂಧ

ಖಚಿತ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯನ್ನು ತನ್ನೊಳಗಿನ ಜೀವದ್ರವ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕವಿತೆಯಿದು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಂತೆಲ್ಲ ಆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದವರು ಶುದ್ಧಕಾವ್ಯ, ಕಲಾತ್ಮಕ ಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸತೊಡಗಿದರು. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಕೂಗು ಬಲವಾಗಿತ್ತು. ಈಗ ನವವಸಾಹತುವಾದದ ಮತೀಯವಾದಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಅಂತಹ ಒತ್ತಾಯಗಳು ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುವವರು 'ಅನುಭವ ಪ್ರಮಾಣ'ದ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಆಲೋಚನೆ, ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇವು ರಾಜಕೀಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪರಿಣಾಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿ ಅರಗಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಶಕ್ತ ಕಾವ್ಯ ಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಬರಹ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕವಿತೆ ಹಿಂದುತ್ವದ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೂವಿನೊಳಗಿನ ಪರಿಮಳದಂತೆ ಜೀವಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಇದು ಕನ್ನಡದ ಅಪರೂಪದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ.

೫. ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ನೆಲೆ

ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಆತಂಕ ಮತ್ತು ದಮನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ದಶಕಗಳಿವು. ಜಾಗತಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸರಕಿನ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿತು. ಸರಕು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದೇಹಬದ್ಧಗೊಳಿಸಿತು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಹಕ್ಕಾಗಿದ್ದ ಶಿಕ್ಷಣ, ಉದ್ಯೋಗಗಳಂತಹ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪೂರಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಾಗಿ ಬದಲಾಗತೊಡಗಿದವು. ಖಾಸಗೀಕರಣವು ಮೀಸಲಾತಿಯಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅವಹೇಳನ ಮಾಡಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸ್ತರದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಚಿತ್ರ ದಬಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಇದು ಮತ್ತೆ ಪಿತೃವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅಧೀನಳಾಗುವ ದುರಂತದ ಚಲನೆಯಾಗತೊಡಗಿತು.

ಬಂಡವಾಳವಾದ, ಪ್ರಭುತ್ವ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಹಿಂದುತ್ವಗಳ ಕೂಡುವಿಕೆ ಕಳೆದೆರಡು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಹಿಂಸಾಕಾಂಡಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ಕಾಲದ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಿಂತಲೂ

ಭೀಕರವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕು ನಲುಗಿಹೋಯಿತು. ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದದ್ದು ಘಟನಾ ಕಾರಣವಾದ ಹಿಂಸೆಯಾದರೆ, ಈಗ ನಡೆಯತೊಡಗಿದ್ದು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾದ ಹಿಂಸೆಯಾಗಿತ್ತು. ಗುಜರಾತ್‌ನಲ್ಲಿ ಕೂಲಿ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ಹೋಗಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದ ಕೌಸರಬಾನುವಿನ ಗರ್ಭಕ್ಕೆ ಇರಿದ ಕತ್ತಿಯ ನೆನಪು ಕನ್ನಡ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ತಲ್ಲಣಗೊಳಿಸಿತು. ಕೌಸರ್‌ಬಾನು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೊಂದು ರೂಪಕವಾದಳು. ಕೋಮುವಾದವು ಮತೀಯವಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿ–ಧರ್ಮಗಳೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಈ ದಿಗ್ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಸಣ್ಣ ಅವಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಲು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮರಳಿ ದಮನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಹಿಂದುತ್ವವು ಹರಡತೊಡಗಿದ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ತನ್ನ ದಾಳವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಅತ್ಯಂತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕಾಣಲಾರದಷ್ಟು ಪೂಜೆ, ಪುನಸ್ಕಾರ, ಆಚರಣೆ, ನೀತಿಗಳು ಕೌಟುಂಬಿಕವಾಗಿ ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಮತ–ಧರ್ಮಗಳ ಆಂತರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ, ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರಳಾಗುವ ಒತ್ತಾಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಒತ್ತಡಕ್ಕೊಳಗಾಗತೊಡಗಿತು. ಅವಳು ಧರ್ಮದ ಗುರುತಾಗಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗತೊಡಗಿದಳು. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಚಲಾವಣೆಗೆ ತಂದ ಹುಸಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದವು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೌಢ್ಯಗಳ ಭೀಕರ ಛಿದ್ರತೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಹರೆಯಾಗತೊಡಗಿತು.

ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದ ಅವಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಶೋಧ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಒದಗಿಸಿದ್ದ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ದಿಕ್ಕುತಪ್ಪಿ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತೆ ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದಿನ ಚಹರೆಗಳಿಗೆ ಹೊರಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಾಯಿತು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸಾವಿರ ಕವಲುಗಳಲ್ಲಿ ಚಿಗುರತೊಡಗಿದಂತೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ತಾತ್ವಿಕ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸವಾಲು ಎದುರಾಯಿತು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಹಿಂಸೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಕ್ಷಣದಿಂದ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿದವು ಮತ್ತು ಬದಲಾಗತೊಡಗಿದವು.

ಇಂತಹ ತಲ್ಲಣಗಳ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯು ವಿಚಿತ್ರ ದಿಗಿಲನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದೆ. ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆ, ಎಂಭತ್ತರ ದಶಕದ ಬಂಡಾಯ ಮನೋಧರ್ಮಗಳ ಖಚಿತ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯದ ಸ್ವರಗಳು ಕಳೆದುಹೋಗಿ, ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಗಾಢ ವಿಷಾದ, ಆತಂಕ, ತಣ್ಣನೆಯ ಆಕ್ರೋಶ, ಹಳಸಿದ ತಾಜಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ ಇಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟ ಜಗತ್ತು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಊರು ಕೇರಿ, ಓಣಿ, ಕೊಠಡಿಗಳ ಒಳ ಬರುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಚೆಲ್ಲಿದ ರಕ್ತದಲ್ಲಿ ಹೆರಿಗೆ ಕೋಣೆಯ ವಾಸನೆ' ಕಂಡು ಬೆಚ್ಚಿದ್ದಾಳೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಮುಗಲಭೆಯ ದಶಕಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಕಾಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂವೇದನೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಕಾಲವೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಕೆ.ಶರೀಫಾ ಹಾಗೂ ವೈದೇಹಿಯವರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅ. ಕೆ. ಷರೀಫಾ ಅವರ ಕವಿತೆ: ಗುಡಿಯಾ

ಜನಪರ ಸಂಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯ ಕಾರ್ಯಕರ್ತೆಯಾಗಿದ್ದ ಕೆ. ಷರೀಫಾ ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯನ್ನಾರಂಭಿಸಿದರು. ಐದು ಕವನ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ನವ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿತು. ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸರಕಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿತು. ಕೆಳವರ್ಗದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ಥಿತಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕಷ್ಟದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಬಂಡವಾಳವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಕೋಮುವಾದದ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಲ್ಲಿ ಮತೀಯವಾದವು ಹೆಚ್ಚತೊಡಗಿತು. ಈ ದೌರ್ಜನ್ಯವು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ತಟ್ಟಿದ್ದು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ. ಇಂತಹ ಚಿಂತನೆ 'ಬುರ್ಖಾ ಪ್ಯಾರಡೈಸ್' ಸಂಕಲನದ 'ಗುಡಿಯಾ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮದ ಶರೀಯತ್ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ವಿಗಳ ಮತಾಂಧತೆಗೆ ತತ್ತರಿಸಿದ ಅಸಹಾಯಕ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಥನವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮದ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗಿನ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಈ ಕವಿತೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಕವಿತೆಗಳ ಜೀವ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಷರೀಫಾರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಖಚಿತವಾದ ಎರಡು ವರ್ಗೀಕರಣವು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಇವು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯದ ಹೆಣ್ಣು ಅನುಭವಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಚಿತ್ರ ಹಿಂಸೆಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಬಂಡವಾಳವಾದ, ಕೋಮುವಾದಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿವೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಾವ್ಯದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಾಲವಾದ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯವಿದೆ. ಹಂಗರಹಳ್ಳಿಯ ಜೀತದಾಳಿನ ಗೋಳು, ಚೋಮನ ಬಡತನ, ದೇಶವನ್ನು ಅಡವಿಟ್ಟ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು, ಕೊಳ್ಳಿದೆವ್ವಗಳಂತೆ ಕುಣಿಯುತ್ತಿರುವ ಹಿಂದೂತ್ವವಾದಿಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಉತ್ತಮ ಕವಿತೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಸ್ತಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ನನಗೆ ಮಾತನಾಡಲು ಬಿಡಿ' ಎಂಬ ಒತ್ತಾಯ ಮಾತಿನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಕವಿತೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ನಿಷೇಧಿತ ವಲಯವಾಗಿದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಧಿಕಾರಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಮರುಚಿಂತನೆಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮದ ರಾಜಕಾರಣವು ಕೋಮುವಾದ ಮತೀಯವಾದಗಳ ಹಿಂಸೆ–ದ್ವೇಷವನ್ನು ಹರಡಲು ಕಾರಣ ಅದು ಪುರುಷ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಆವೃತ್ತವಾದದ್ದು. ಅಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂವೇದನೆಯ ಒಡಲಿನ ತಣಿವು ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಮತೀಯವಾದ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಖಾಸಗಿ ಬದುಕು

'ಗುಡಿಯಾ' ಎಂಬ ಈ ಕವಿತೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ದುರುಳತನಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕು ನಲುಗಿದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಥೆಯಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಖಾಸಗಿ ಬದುಕಿನ ಆಯ್ಕೆ – ಆದ್ಯತೆಗಳ ಮೇಲೆ ಸವಾರಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ "ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳೆಯರು ಶೋಷಿತರಲ್ಲೇ ಶೋಷಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಅವರು ಗರಿಷ್ಠ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ 'ಮುಸ್ಲಿಂ ಪರ್ಸನಲ್ ಲಾ' ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಂಕೋಲೆಯಾಗಿವೆ. ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ, ಪರ್ದಾ, ತ್ರಿವಳಿ ತಲಾಕ್, ಮುಂತಾದ ಪಿಡುಗುಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳೆಯರು ಜರ್ಜರಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ"[೧೮] ಎಂದು ಡಾ. ರೆಹಾನಾ ಸುಲ್ತಾನಾ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಕವಿತೆಯ ಗುಡಿಯಾ, 'ದುಃಖಕ್ಕೊಂದು ಹಕ್ಕು ಪಡೆದವಳು'. ಎಲ್ಲ ಸರಿ ಎನಿಸಿಕೊಂಡ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಣ್ಣು ದುಃಖಿತಳು ಮತ್ತು ನೊಂದವಳು ಆಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಇನ್ನು ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಏರುಪೇರುಗಳು ಸಂಭವಿಸಿದರೆ? ಗುಡಿಯಾಳ ಪತಿಯ ಪಲಾಯನ, ಆ ಕಾರಣದ ಆತಂಕ, ಕಾಯುವಿಕೆ, ಅವಮಾನ, ನಿಂದೆ, ವಿರಹ ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ 'ಕ್ಷಮಯಾ ಧರಿತ್ರಿ' ಯಂತೆ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡಳು. ಹಿರಿಯರು ಮರುಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾಯಿಯಾಗುವ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ಮರಳಿ ಬಂದ ಮೊದಲಪತಿ ಅವಳ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬಿರುಗಾಳಿಯೆಬ್ಬಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಮರಳಿ ಹೋಗಬೇಕು ಮೊದಲಿನವನಲ್ಲಿಗೆ' ಎಂಬ ಜಮಾತಿನ ತೀರ್ಮಾನ ಹೊರಬರುತ್ತದೆ. ತಾಯಿ–ಮಗುವಿಗೆ ಬಹಿಷ್ಕಾರ ಹಾಕುವ ಪಂಚಾಯ್ತಿಯೆದುರು ಗುಡಿಯಾ ಮೌನ ರೋದನವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಆಯ್ಕೆಗಳೇ ಇಲ್ಲದವಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅವಳ ಖಾಸಗಿ ಬದುಕನ್ನು ಧರ್ಮದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಚೂರು ಚೂರಾಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಕವಿತೆಯು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಯಯಾತಿ ಮಹಾರಾಜನ ಮಗಳು ಮಾಧವಿಯ ಕಥನವನ್ನು, 'ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೋದಾಳಿಯ ಕಥೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತನ್ನ ಕೈಯ ದಾಳದಂತೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇವು ಅಪವಾದ ರೀತಿಯ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲ. ದಿನಬೆಳಗಾದರೆ ಈ ದೇಶದ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಮತೀಯ ಹಲ್ಲೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಅವಳಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. 'ಸ್ತ್ರೀ ಮತವನುತ್ತರಿಸಲಾಗದೆ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದೊಳು' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸುತ್ತುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಗದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಧರ್ಮದ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಕೋಮುವಾದ ಕಠಿಣವಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಾಹಿತ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಬಂಡಾಯ ಮನೋಧರ್ಮದ ಷರೀಫಾ ಈ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಮೀರುತ್ತಾರೆ.

ಧರ್ಮದ ಹಿಡಿತವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಖಾಸಗಿ ಬದುಕನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ವಿದ್ಯಮಾನವು ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಡ್ರೆಸ್‌ಕೋಡ್ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಸಭಾ ನಖ್ವಿ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ – ಅಮೇರಿಕಾದ ವಿಶ್ವವಾಣಿಜ್ಯ ಕೇಂದ್ರದ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ದಾಳಿಯ ಬಳಿಕ ಜಾರ್ಜಬುಷ್ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಮೇಲೆ ನಡೆದಿರುವ ಭೀಕರ ಆಘಾತಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬಂತೆ ವಿಶ್ವದ ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲಿ ಭಯ, ಆತಂಕ, ಆಕ್ರೋಶ ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಕಾರದ ಭಾವನೆಗಳು ದಟ್ಟವಾಗುತ್ತ ಬಂದಿವೆ."[೧೯] ಮುಸ್ಲಿಂ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕುವುದು ಜಾರ್ಜಬುಷ್‌ನ ಅವಿವೇಕವಾದರೆ; ಬಾಹ್ಯ ಚಹರೆಗಳ ಮೂಲಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಿವೇಕವನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಮರು ತೋರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಭಾರತಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಯೋಧ್ಯೆ ಗುಜರಾತ್ ಘಟನೆಗಳಗುಂಟ ಮತೀಯವಾದ ಪ್ರಬಲವಾಯಿತು. ಕಳೆದ ೧೦–೧೫ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರ ಬುರ್ಖಾಪದ್ಧತಿ ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಛಿದ್ರವಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಇಬ್ಬಾಯ ಖಡ್ಗದಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಮಂಗಳೂರಿನ ಕಾಲೇಜಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಘಟನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬುರ್ಖಾ ನಿಷೇಧಿಸುವ ಹಿಂದೂತ್ವವಾದೀ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಸಂಘಟನೆ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಬುರ್ಖಾ ಕಡ್ಡಾಯಗೊಳಿಸುವ ಮತೀಯವಾದ – ಈ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು, ಇಂತಹ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ದಾಟಿ 'ಮುಸ್ಲಿಂ ಹುಡುಗಿಯರು ಶಾಲೆ ಕಲಿಯಬೇಕು.' ಇವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕನ್ನು ಮುರುಟಿಸುವ ದೀರ್ಘಕಾಲೀನ ಪರಿಣಾಮಗಳಾಗಿವೆ.

ಷರೀಫಾ ಅವರ 'ಬುರ್ಖಾ ಪ್ಯಾರಡೈಸ್' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ಇಂತಹ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ತರುವ ಮತೀಯವಾದಕ್ಕೂ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಹಕಾರ ಇರುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಾಕ್ಷ್ಯಚಿತ್ರ. ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ 'ಗುಡಿಯಾ' ಆಟದ ಗೊಂಬೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ನವವಸಾಹತುವಾದದ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೈವಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯು ಮಸುಕಾಗಿ ಏಕದೈವ ಉಪಾಸನೆಯ ರೂಪವಾಗಷ್ಟೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಈ ಮುಂಚೆ ನೈತಿಕ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತಿದ್ದ ಧರ್ಮ ಇವತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ರೂಪದ ಬಲಪ್ರಯೋಗದ ಖೆಡ್ಡಾ ಆಗಿ ಬದಲಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ.

ಪರ್ಯಾಯದ ಚಿಂತನೆ

ಶೋಷಿತ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲು ನಿಲ್ಲದೆ, ಕಾವ್ಯದ ಒಟ್ಟೂ ನಿರ್ವಚನದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯದ ಚಿಂತನೆಯು ಸುಪ್ತವಾಗಿದೆ. 'ಗುಡಿಯಾ' ಎಂಬ ಈ ಕವಿತೆ ಜಮಾತಿನ ನ್ಯಾಯತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಮಿಡುಕುವವಳನ್ನು ಕಾರಣಶೋಧದ ನೈತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. 'ಮಾತೆ' ಎನ್ನುತ್ತ ಧರ್ಮಗಳ ಸಂವಿಧಾನವು ಮಾತೃತ್ವವನ್ನು ಅಪಮೌಲ್ಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ನಿಷೇಧಗಳ ಬೇಲಿಯನ್ನು ಕಿತ್ತೆಸೆಯಲು ಸಿದ್ಧಳಾಗಬೇಕು. ಈ ಸಿದ್ಧತೆಗೆ ಯಾರ ಸಹಾಯವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಸ್ಯೆ ಸರಳವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯದೊಳಗಿರುವುದರಿಂದ ದೂರದ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವುದಾಗಲಿ, ಸಂಘಟನೆ–ಸಹಕಾರಗಳಾಗಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಅರಿವಿರುವ ಕವಿತೆ 'ಶಕ್ತಿ ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿ ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲು ಬಾ ಗುಡಿಯಾ' ಎಂದು ಸ್ವಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂತಹ ಅನಾನುಕೂಲದಲ್ಲೂ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಂಭಾಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥೈರ್ಯ ತೋರಬೇಕಿದೆ. ಬಾಹ್ಯ ಸಹಕಾರದ ಮೂಲಕ ಸನ್ನದ್ಧಳಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕಾಂಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಛಲ ತೋರಿದಾಗ ನೋವ ಕರಗಿಸಿ ಜೀವ ನೀಡಿ ಸಂತೈಸುವ ಪೈಗಂಬರರು ಸಿಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ದಮನಿತ ಬದುಕಿಗೆ ಸ್ವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ಪರ್ಯಾಯ.

ಈ ಕವಿತೆ ತೀರಾ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರಿದು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಅಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಅಸಹಾಯಕರೂ ಅವಲಂಬಿತರೂ ಆಗಿರುವ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ವಿಧೇಯತೆಯ ಮೇಲ್ಗವಸನ್ನು ಕಳೆದಿಡದಿದ್ದರೆ ಬದಲಾವಣೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಅವರು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯವು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೋ ಪ್ರತೀಕಾರವೋ ಆಗಿ ಕೇಳುವುದು ಅವಳ ತಪ್ಪಿನಿಂದಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿಲ್ಲ ಎಂದಾಗಲೀ ನಡೆದಾಗ ಮತೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಸರಳವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿವೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಶಬಾನಾ ಆಜ್ಮೀ, ಪರದಾ

ಅಥವಾ ಬುರ್ಖಾ ಧರಿಸಲೇಬೇಕೆಂದು ಕುರಾನ್‌ನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ' ಎಂದಾಗ ದೆಹಲಿಯ ಶಾಹಿ ಇಮಾಮರಂಥ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖಂಡರು 'ನಾಚನೆ ಗಾನೆವಾಲಿ' ಎಂದು ಲೇವಡಿ ಮಾಡಿದರು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಪಮಾನಿಸದಿರಲು ಕುರಾನ್ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಕವಿತೆಯು 'ಕಿಕ್ಕಿರಿದ ಜಮಾತಿನ ನಡುವೆ' ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವುದು ಇಂತಹ ಮತೀಯವಾದಿ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನೇ. ಇವುಗಳ ನಡುವೆಯೇ 'ಸಂತೈಸುವ ಪೈಗಂಬರರು' ಇರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕವಿತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ.

ಇಂದು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಂತಹದೊಂದು ಸಂಕಟದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಖುರಾನಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯಾಗಿ, ಸಂವಿಧಾನದತ್ತವಾದ ಶಿಕ್ಷಣ, ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ, ಮನಬಂದಂತೆ ನ್ಯಾಯತೀರ್ಮಾನ ನೀಡುವ ಮುಲ್ಲಾಗಳಿಗೆ ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಚಲನಶೀಲಳಾಗುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಅಂತಹದೊಂದು ತೆಳುವಾದ ಆದರೆ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಪರಂಪರೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳಾ ಚಳುವಳಿಗಿದೆ. ಇರಾನಿನಲ್ಲಿ ಖೊಮೇನಿ ಬುರ್ಖಾ ಕಡ್ಡಾಯಗೊಳಿಸಿದಾಗ ತೆಹರಾನಿನ ಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿ ಐವತ್ತು ಸಾವಿರ ಮಹಿಳೆಯರು ಕರಾಳ ಶಾಸನದ ವಿರುದ್ಧ ಧ್ವನಿಯೆತ್ತಿ ಅದನ್ನು ಹಿಂತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಕವಿತೆಯ ಆಶಯ ಹುಸಿಯಾದದ್ದಲ್ಲ, ಸಿನಿಕತನದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ವಿಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವಂಥದ್ದು. ಅವಳ ಈ ಭಾಗೀದಾರತ್ವ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದ ಮೇಲಿನ ಜಡತ್ವದ ಅಪವಾದವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವುದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದವು ಇಸ್ಲಾಮನ್ನು ಅವಹೇಳನ ಮಾಡಲು ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ಜಡಧರ್ಮ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಲು, ಅದು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವಗಳು ಮತ್ತು ಅದು ತನ್ನ ಸಮಾಜದ ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಮೂಲತಃ ಚಲನಶೀಲ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಧರ್ಮವೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ 'ಸಂತೈಸುವ ಪೈಗಂಬರರು' ಸಿಗುವ ಆಶಯವನ್ನು ಕವಿತೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಹುಡುಕುವುದು ಎಂದರೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಅಪಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ದಾಖಲಿಸುವುದು ಯಾವುದೇ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಆದರದು, ನೀರು ನೆಲಗಳೂ ಹೂವಿನ ರೂಪ-ರಸ-ಗಂಧವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಂತೆ ತನ್ನ ದೇಶ-ಕಾಲಗಳಿಗೆ ಬಂಧಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಬೆರೆತು ಬರಬೇಕು. ಮಾನವೀಯತೆಯ ಪರವಾಗಿರುವ ಯಾವುದೇ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ನೋವುಗಳ ವಶವರ್ತಿಯಾಗಿಬಿಡುವ, ಗಾಯಗಳನ್ನು ನೆಕ್ಕುತ್ತ ತಲ್ಲೀನವಾಗಿ ಬಿಡುವ ಅಪಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಷರೀಫಾ ಅವರ ಹಲವಾರು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅಪಾಯದ ಹೊಳಹುಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆ ತನ್ನ ಶೈಲಿ ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಈ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಮೀರುತ್ತದೆ.

ಕಥನ ಕವಿತೆಯ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿನ ಈ ಕವಿತೆಯು ಘಟನೆಯ ವಿವರಣೆಯಾಗದೆ ಭಾವದ ಸಂವೇದನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹಲವು ಕಡೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ವಿರಮಿಸಿದೆ.

ಆದರೆ ದೀರ್ಘ ಉದ್ಗಾರಗಳಲ್ಲಿ ಭಾವದ ಏರಿಳಿವುಗಳು ವಿಷಾದ ಸ್ಥಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಚಲಿಸುತ್ತವೆ. ಕವಿತೆಯ ಶಕ್ತಿಯಿರುವುದು 'ಗುಡಿಯಾ ಆಟದ ಗೊಂಬೆಯಲ್ಲ' ಎಂದು ಪುನರುಕ್ತವಾಗುವ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ. 'ಆಟದ ಗೊಂಬೆ' ಎಂಬ ರೂಪಕ 'ಹಾಸ್ಯುಂಡು ಬೀಸಿ ಒಗೆದ ಬಾಳೆಲೆ'ಯಂತೆ ಘಾಸಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಪಿತೃವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೀಗೆ ಬಳಸುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನು ಅದಾಗದು ಅಥವಾ ಆಗಬಾರದು – ಎಂಬ ಒತ್ತಾಯವನ್ನು ಪುನರುಕ್ತಿಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ತೀರ್ಮಾನ ಕೇಳಿದ ಮಿನಾರಿನ ಮೈಕು
'ಅಲ್ಲಾಹು' ಎಂದು ಕಿವಿಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿತು
ಆದರೂ ಗುಡಿಯಾ ಆಟದ ಗೊಂಬೆಯಲ್ಲ

'ಆದರೂ' ಎಂಬ ಪದ ಅವಳ ಜೀವನದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಜೀವಶಕ್ತಿ ಪಡೆಯುವ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವನದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ನಡೆಯಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯ ಉದ್ಗಾರ, ಮೌನ, ಬಾಗು ಬಳಕುಗಳು ಓದುಗನಿಗೆ ಕೈಸನ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಕವಿ ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸುವ ತಾದಾತ್ಮ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಈ ಸಂಯೋಜನೆ ಫಲಿಸುತ್ತದೆ. ಮತೀಯವಾದಿಗಳು ಧರ್ಮದ ಸತ್ವವನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕವಿತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಪ್ರಭುವೆ ನೀನೊಮ್ಮೆ ಹೆಣ್ಣಾಗು' ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಕವಿತೆ ಕೂಡ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಯಾತನಾ ಶಿಬಿರವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಧರ್ಮದ ಕಾಣದ ಕೈಗಳು ಬಂದೂಕು ಗುರಿಯಿಟ್ಟಿದೆ ನನ್ನತ್ತಲೇ' ಎಂದು ದಿಗಿಲುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ನೀನೂ ಎನ್ನಂತೆ ಒಡಲುಗೊಂಡು ನೋಡಾ' ಎಂಬ ಜೇಡರದಾಸಿಮಯ್ಯನ ವಚನ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ಊಹೆ, ಕಲ್ಪನೆ, ಪುಕಾರುಗಳು ಕೂಡ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಾವು ಬದುಕಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ವಂತ ನಿರ್ಧಾರಗಳು ಮರ್ಯಾದಾ ಹತ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಧರ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಕ್ರೂರ ಆಕ್ರಮಣಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕೋಮುಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅನುದಿನದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಪರಾಧಿಯ ಪರಾಧೀನತೆಯಲ್ಲಿಡುತ್ತವೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಖಾಸಗಿ ಬದುಕನ್ನು ಹರಾಜಿಗಿಟ್ಟಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೆ ಗೃಹಬಂಧನದಲ್ಲಿಡುವ ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಕೋಮುವಾದಗಳು ಮತೀಯಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರ ನೇರ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯ ಒಟ್ಟಾರೆ ನಿಲುವು.

ಬ. ವೈದೇಹಿಯವರ 'ಒಂದು ಕತ್ತಲ ಹಾಡು'

ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳು : ಮಿತಿ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆ

ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ವರ್ಗನೆಲೆಯಿಂದ ಚಿಂತಿಸುವ ಕಾವ್ಯ, ಕೋಮುವಾದಿ ಮತ್ತು ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದತಾ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಕಾಣುವದು. ಕೋಮುಸೌಹಾರ್ದತಾ ವರ್ಗದ ಪರವಾಗಿ

ಕೋಮುವಾದಿ ವರ್ಗದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವದು, ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವದು, ಈ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ಧಿಷ್ಟವರ್ಗ ನಡೆಸುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ. ಅದರ ಉಳಿವಿನ ದಾರಿ ಎಂಬ ರಾಜಕೀಯ ಎಚ್ಚರದೊಂದಿಗೆ ಬರೆಯುವ ಕಾವ್ಯ. ಎರಡನೆಯದು ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಹಿಂಸೆಗೆ ಮನುಕುಲದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ತಾನೂ ಜವಾಬ್ದಾರ ಎಂಬ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಬರೆಯುವ ಕಾವ್ಯ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಹುಡುಕುವ ದಾರಿ. ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣರಾದವರನ್ನು ವೈರಿಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸದೇ ತನ್ನದೇ ಬಂಧುಗಳೆಂಬ ಅಂತಃಕರಣ ದೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಎರಡೂ ಮಾದರಿಗಳಿಗೂ ತನ್ನದೇಯಾದ ಮಿತಿ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. 'ಕಾವ್ಯ' ವಾಗುವಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸರಳ ಸಹಜ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಮಾದರಿ ಹೆಚ್ಚು ಆತಂಕಗಳನ್ನೆದುರಿಸಿ ಗೆಲ್ಲಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಮಾದರಿಯ ಧನಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಅದು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣರಾದ ಮನುಷ್ಯರ ವರ್ಗವನ್ನಲ್ಲ. ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣರಾದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಆ ಚಿಂತನೆಯ ರೂಪಕವಾಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಚ್ಯವಾಗುವ, ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಾಗುವ, ಕಿರುಚಾಟ, ಬೈಗುಳವಾಗುವ ಸರಳ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಚಂಪಾ ಅವರ 'ನೀವು ಪಡಕೊಂಡದ್ದು?' ಕವಿತೆಯನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಬಹುದು. ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಯ ಕಾವ್ಯ ಬೇಗ ತಟ್ಟುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಅಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕಾವ್ಯದ ಅಪಾಯಗಳೂ ಕಡಿಮೆ ಏನಲ್ಲ, ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣರಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬಾರದೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ತನ್ನದಲ್ಲದ ಕುಕೃತ್ಯದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ತಾನು ಹೊತ್ತು ಸ್ವಯಂಮರುಕಕ್ಕೀಡಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಉಂಟು. ಹಿಂಸೆಯ ಕಾರಣಗಳೇ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಹಿಂಸೆಯ ಪರಿಣಾಮಕೇಂದ್ರಿತ ಕಾವ್ಯವಿದು. ಇಂಥ ಕಾವ್ಯ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನಲ್ಲ.

ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಜನರಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸಲು ಕವಿತೆಯನ್ನೇಕೆ ಬರೆಯಬೇಕು? ಕರಪತ್ರವಾದರೂ ಸಾಕು, ವಿಮರ್ಶೆ ವೈಚಾರಿಕ ಲೇಖನ ಆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂಬಂಥ ವಾದಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕರಪತ್ರ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವೈಚಾರಿಕ ಲೇಖನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಮಾಡಬಲ್ಲದು; ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಸಂವೇದನೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲದು.

ಉದಾ: 'ಗಾಂಧಿಯನು ಹುಡುಕುತ್ತ, ಗುಜರಾತಿಗೆ ಹೋಗಿದ್ದೆ, ಅಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು, ಅವನ ಒಡಕು ಕನ್ನಡಕ' (ಎಚ್. ದುಂಡಿರಾಜ್)

'ಗಾಂಧಿ ಹುಟ್ಟುಗುರುಡರ, ಓಣಿಯಲ್ಲಿ, ಚಾಳೀಸು ಮಾರಿದವ' (ಜಂಬಣ್ಣ ಅಮರಚಿಂತ)

'ನನಗೂ ಧ್ವಜ ಹಾರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆ ಆದರೇನು ಮಾಡಲಿ, ನನ್ನ ಲಂಗೋಟಿ ಹರಿದು ಚಿಂದಿಯಾಗಿದೆ' (ತಮಿಳು ಕವಿತೆ)

ಈ ಪುಟ್ಟ ಪುಟ್ಟ ರೂಪಕಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಒಂದು ಸುದೀರ್ಘ ಲೇಖನ

ಅಥವಾ ದೊಡ್ಡ ಕರಪತ್ರದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದುವೇ ಕಾವ್ಯದ ಶಕ್ತಿ, ಗದ್ಯ ಸೋತಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಗೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವಾಗಿನ ಅಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

'ಒಂದು ಕತ್ತಲಹಾಡು' ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆ. ಅದು ಕೋಮುವಾದಿ ವರ್ಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಎಲ್ಲ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೂ 'ನಾವು' ಕಾರಣವೆಂಬ ನೆಲೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಗಳ ಮಿತಿ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂತಃಕರಣ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ 'ನಾವು' ಎಂಬ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಗೋಡ್ಸೆ'ಗಳು ಒಂದೇಯಾಗಿಬಿಡುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಗಳು ಗಾಂಧಿಯೊಳಗಿನ ಗೋಡ್ಸೆ ಹಾಗೂ ಗೋಡ್ಸೆಯೊಳಗಿನ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಧಾರಣೀಕರಣದ ಪರಿಣಾಮ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೇನಿಲ್ಲ. ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಆದರ್ಶ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಸಮಕಾಲೀನ ಕುಲಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಅನುಭಾವಿಕ ಸ್ತರದಿಂದ ಸಮಾಧಾನವಾಗಿಯೇ ವಿರೋಧಿಸುವ ಕವಿತೆ 'ಒಂದು ಕತ್ತಲ ಹಾಡು', 'ಆಗಂತುಕರು ನಾವು ಜಗ ಅತಿಥೇಯ' ಎಂಬ ಮೊದಲ ಸಾಲು ಕವಿತೆಗೆ ಅಗತ್ಯ ಪ್ರವೇಶಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಕವಿತೆಯ ಕ್ಯಾನವಾಸು ಸಹ ಆಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿಗೂ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಚನ ಇಲ್ಲಿದೆ. 'ನಾವು' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ತ ಮನುಕುಲದ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವಿದೆ. ಬದುಕಿನ ಕ್ಷಣಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾವಿನ ಎಚ್ಚರಗಳ ಪರಂಪರಾಗತ ಅನುಭಾವದ ಅಭಿಮತವನ್ನು ಪುನಃಸಂಘಟಿಸುತ್ತದೆ.

ಜನಮಾನಸದ ಅನುಭಾವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ

'ಅಲ್ಲಿರುವುದು ನಮ್ಮನೆ ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಸುಮ್ಮನೆ' 'ಸ್ವರ್ಗನರಕ ಮರ್ತ್ಯಗಳ ಕಲ್ಪನೆ' 'ಪೂರ್ವಜನ್ಮ, ಪೂರ್ವವಾಸನೆ, ಪೂರ್ವಸ್ಮರಣೆಯ ಗ್ರಹೀತಗಳು' 'ಹಣೆಬರಹ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ' ಈ ಬಗೆಯ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ರೂಪತಾಳಿದ ಜನಮಾನಸದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವಿಕತೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕವಿತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಸಂವೇದನಾಕ್ರಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇಯಾದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಅತಿಥಿಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ 'ನಾವೆಷ್ಟು ನಮ್ಮ ಕೆಲಸವೆಷ್ಟು' ಎಂಬ ಅರಿವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಾವೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವದು ಯಾವದೋ ನಿಮಿತ್ತಕ್ಕಾಗಿ, ಕೂಡಿ ಕಲೆತು ಉಂಡು ಉಟ್ಟು ಪರಸ್ಪರರಿಗಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸುವ 'ಎಲ್ಲರೊಳಗೊಂದಾಗುವ' ಗುಣಬಿಟ್ಟು ಹೀಗೆ ಯಾಕಿದ್ದೇವೆ? ಎಂಬ ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆಯ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ.

ವೈದೇಹಿಯವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆ ಕುಟುಂಬ, ಹಾಗಾಗಿ ಕೂಡುವ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಣ್ಣುವ ಉಡುವ ಮಿಡಿವ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಎಲ್ಲಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸಂಭ್ರಮ ಮತ್ತು ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ವಿಷಾದಗಳೆರಡನ್ನೂ ಧ್ವನಿಸುವದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಡೀಜಗತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ 'ವಸುದೈವ ಕುಟುಂಬಕಂ' ಎಂಬುದರ ಮೂರ್ತತೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

'ಮಿಡಿವ ಚಿಂತಿಪ ಒಳಗೊಂಬ' ಗುಣಗಳ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕವಿತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆ, ಚಿಂತನಾಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವೀಕಾರಮನೋಭಾವವೇ ಮನುಕುಲದ ಉಳಿವಿಗೆ ಅಗತ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು.

ಕೋಮುವಾದ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಶಯ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಏನಿದ್ದರೂ ಅತಿಥಿಗಳು. ಭೂಮಿ ಅವರ ಆಸ್ತಿಯಲ್ಲ, ಅದರ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಹಕ್ಕು ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ನೀರನ್ನು ಸೇರುವ ವಿಷಜಂತು ತೊಟ್ಟಿಯನ್ನೇ ವಿಷಯುಕ್ತಗೊಳಿಸುವಂತೆ ಮನುಷ್ಯರು ಹುಸಿ ಸೊಕ್ಕಿನಿಂದ ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ದುರ್ಗುಣಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಭೂಮಿಯ ಬದುಕನ್ನು ಹಾಳುಗೆಡವುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪರಹಿತವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವವರಿಗೆ ಸ್ವ ಹಿತದ ಕಲ್ಪನೆ ಇರದು. ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಸದ ತೊಟ್ಟಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿ ನಮ್ಮ ಆಸ್ತಿಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಅನುಭಾವಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡುವ ಕವಿತೆ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನ ಅಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಧರ್ಮಬಳಕೆಯಾಗುವದನ್ನು, ಕೋಮುವಾದ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಧರ್ಮಗಳ ಭೇದದ ಬೇಲಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಚಲನಶೀಲವಾದ ಬದುಕನ್ನು ಸ್ಥಾವರಗೊಳಿಸಿದ್ದೇವೆ. 'ಜಂಗಮದ ಬೆಳಕನ್ನು ನಂದಿಸಿದ್ದೇವೆ'. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿರುವದು ಕತ್ತಲೆ. 'ಬೀಸಿಕೊಂಡೆವು ಕತ್ತಿ ಒಬ್ಬರೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ, ಕಣ್ಣುಕಾಣದ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ', ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಅದ್ಭುತವಾದ ಪ್ರತಿಮೆ ಇದು. ಯಾರಿಗೂ ಕಣ್ಣು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಕತ್ತಲೆಯ ಲೋಕ, ಎಲ್ಲರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕತ್ತಿಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಬೀಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಕೆಲವು ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಿರಂಗವಾಗುವ ಈ ಹಿಂಸಾರತಿ ಕಾಣಲಾರದೆಯೂ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತರಂಗದ ಬೆಳಕು ಆರಿಹೋಗಿದೆ. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಹಿಂಸಾರತಿಯನ್ನು ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಕತ್ತಲನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡವರೂ ನಾವೇ, ಕತ್ತಿ ಬೀಸುತ್ತಿರುವವರೂ ನಾವೇ. ಕತ್ತಿಯ ಉನ್ಮಾದಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿರುವವರೂ ನಾವೇ. ಕೊಲ್ಲುವದು ಕೂಡ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಾವು. ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು, ನಮ್ಮವರು, ನಮ್ಮ ಸಂತತಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಕತ್ತಲೆಗೆ ಶತ್ರುವನ್ನೂ ಮಿತ್ರನನ್ನೂ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ತೋರುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಬೀಸಿದ ಕತ್ತಿ ನಮ್ಮನ್ನೇ ಇರಿಯಬಹುದು. ಈ ಪ್ರತಿಮೆ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಚಿತ್ರಣವಲ್ಲ. ಚಿತ್ರಣದ ನಂತರ ಅಸಂಖ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಭಾವನೆ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವಿರುವದು ಈ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ತತ್ವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದೆ.

ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ವಿಕೃತಿಯನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಲು ಬಹುತೇಕ ಕವಿಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯೆಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಹಿಂಸೆಗೆ ಎದುರು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ನಾವು ಆಗಂತುಕರು' ಎನ್ನುವಾಗ ಜಗತ್ತಿನ ಸಮಸ್ತ ಜೀವಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನೂ ಒಬ್ಬ ಎನ್ನುವ ಎಚ್ಚರವಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ದಟ್ಟಕಾಡಾದಾಗ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದವರು ನಾವಲ್ಲ, ನಾವು ಅತಿಥಿಗಳಾಗಿ ಬಂದಾಗ ನಮ್ಮ ಸೌಲಭ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯವಿದೆ, ಪರಿಪುಷ್ಟತೆ ಇದೆ, ಪಕ್ವತೆ ಇದೆ, ಪರಿಮಳದ ಸುಂದರ ಹೂವುಗಳರಳಿದ್ದ ತೋಟವಿದು. ಬೀಸುವ ಗಾಳಿ ಹಣ್ಣು ಕಾಯಿಗಳ ಗಿಲಕಿಗಳಿವೆ, ಒಂದು ಮರದಲ್ಲರಳಿದ ಸಹಸ್ರ ಎಲೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಕುಶಲೋಪರಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ಸಂತಸದ ಕಚಗುಳಿಯನ್ನು ನಮಗೂ ತಲುಪಿಸುತ್ತಿವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಚರಾಚರಗಳ ಸಾಹಚರ್ಯದಿಂದ ಶಬ್ದ ಹುಟ್ಟಿ ಹಾಡು ಹರಡುತ್ತಿದೆ. ಹಕ್ಕಿಗೂಡಲ್ಲಿ ಮರಿಗಳು ಒಣ ಎಲೆಗಳ ತಲ್ಪದಲ್ಲೂ ಪರಮ ಸುಖಿಗಳು.

ಇಂಥ ಸುಂದರ ಜಗವನ್ನು ಕೆಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಅವಿವೇಕವನ್ನು ಕವಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತಗಳ ನಡುವಿನ ಅಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಕವಿತೆ ಚಿಂತಿಸಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ವ್ಯವಸಾಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೊಂದಿಗೆ ಮೇಳವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಇಲ್ಲದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕ್ಷಣಿಕತೆಯ ಉನ್ಮಾದಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಆತಂಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. 'ಗಿಡನೆಡುವ ಬದಲು ಕಿಡಿಯನೆಟ್ಟೆವು ನಾವು' ಎಂಬ ಸಾಲು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಜೀವಿತದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೇ ಮರೆತು, 'ಯಾರದೋ ಜಗವೆಂದು ಭೇದವೆಣಿಸದಿರು' (ಡಿವಿಜಿ) ಎಂಬಂತೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ತೋಟದಲ್ಲಿ ಕಿಡಿಯನ್ನು ನೆಟ್ಟು ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಹೊರಟವರು ನಾವು. ಬದುಕಿನ ಸಹಜ ಆಟವನ್ನು ಮೋಸದಾಟವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅವುಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ರಾಸಾಯನಿಕಗಳೂ ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ವೇಗವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಚಿವುಟಿ ದ್ವೇಷದ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟ ಕನಸುಗಳ ಗರಿಯನ್ನು ಧರಿಸಿ ನಿಂತಿದ್ದೇವೆ. ಕೋಮುಭಾವ ಜಾತಿ ಭಾವದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮನುಷ್ಯರಿಗಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಜೀವಸಂಕುಲಕ್ಕೆ ಅಪಾಯವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿದೆ. ದ್ವೇಷದ ಬಾಂಬು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಸುಡುತ್ತಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಆಗಮನದ ಮೂಲಕ ಕೋಮುವಾದೀ ಚಿಂತನೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದುದನ್ನು ಕವಿತೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಕವಿತೆ ಮತ್ತೆ ಅನುಭಾವದ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಅನುಭಾವ ಮನುಷ್ಯ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿರುವ ವಿಸ್ಮಯವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದೆ. ದೇಹ ಎನ್ನುವದು ಅಂಗಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ದೇಹವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ದೇಹಬದ್ಧವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಕುಲಜಾತಿ ಕೋಮುಗಳ ವರ್ತುಲ ಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧರ್ಮವೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಜೀವ ಮತ್ತು ಆತ್ಮವೆಂದು ನೋಡುವಾಗ ಧಾರ್ಮಿಕರು ಎಂದುಕೊಂಡಿರುವ ನಾವು ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ದೇಹವಾಗಿ ಯಾಕೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ? ಆತ್ಮದ ಅನಂತ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ದೇಹವಾಸ ಒಂದು ನಿಮಿತ್ತ. ಅದೊಂದು ಅಲ್ಪವಿರಾಮ, ಜನಪದ ತಾತ್ವಕತೆಯಲ್ಲಿ ಗಿಳಿ ಮತ್ತು ಪಂಜರದ ಕಲ್ಪನೆ, ತನು ಮತ್ತು ಹಂಸದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅರಳಿರುವದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ನಾವು ಬಂದಿವೆಲ್ಲಿಂದ? ಮುಂದೆ ನಡೆವುದೆಲ್ಲಿಗೆ ಈಗ ಇರುವುದ್ಯಾತಕೆ? ಎಂಬ ಸರಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕೋಮುವಾದಿ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿನಿಲ್ಲಿಸುವ ಆ ಮೂಲಕವಾದರೂ ತಪ್ಪನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಭಾವನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಕವಿತೆಯ ಮೂರನೇ ಹಂತದಲ್ಲಿ 'ಕಾಲ ಧರ್ಮ'ದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುತ್ತದೆ. ದೈವೀ ಶಕ್ತಿಯ ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಸರಿ ತಪ್ಪುಗಳಿಗೆ ಅಂತಿಮ ನಿರ್ಣಯವಿದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದೆ. ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನೆಲೆ ಕೂಡ ಈ ನಂಬಿಕೆಯೇ. ಯಮಧರ್ಮನಿಗೆ ಕುಲ ಕೋಮುಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲ. ಅವನ ಕರೆಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಎಲ್ಲ ಕಂತೆಯನ್ನು ಈ ಸಂತೆಯಲ್ಲೇ ಒಗೆಯಬೇಕು. 'ಕೊಂದಹರುಳಿವರೇ?' ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಕವಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿ, ಮನುಷ್ಯತ್ವವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವವರಿಗೆ ಅಂತ್ಯದ ನೆನಪಿನಿಂದಲಾದರೂ ಮೃದುಗೊಳಿಸುವದು ಸಾಧ್ಯವಾದೀತೇ? ಎಂಬ ಹತಾಶೆಯ ಧ್ವನಿ ಇಲ್ಲಿದೆ. 'ಮೂರು ದಿನದ ಸಂತಿ' ಸುಡುಗಾಡು ಸಂತಿಯಾಗಿರುವದು ಕೋಮುವಾದದ ಪ್ರತಿಫಲ.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥವೇನು, ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ, ಕಾಮ, ಮೋಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಪಡೆದೆವು ಅಥವಾ ಯಾವ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆದೆವು. ಮನುಷ್ಯ ಬುದ್ಧಿಯ ದುರವಸ್ಥೆ ಇದೇನು? ಅನುದಿನದ ನೂರಾರು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮೊಳಗಿಳಿದು ನಮ್ಮನ್ನುಳಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇಕೇ?

ಬೆಳಕಿನ ಆಶಯ: (ಅರಿವು ಜ್ಞಾನ ಪರ್ಯಾಯವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ)

ಮೂರು ದಿನದ ಸಂತಿಯನ್ನು ಸುಡುಗಾಡು ಸಂತೆಯಾಗಿಸುವಾಗ ಬದುಕಿನ ನಶ್ವರತೆಯೇಕೆ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ? ಯಾವ ಭೌತಿಕ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ದ್ವೇಷದ ದಳ್ಳುರಿಯನ್ನು ಹಬ್ಬಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೋ ಆ ಜಗವೇ ನಮ್ಮದಲ್ಲ. ಈ ದೇಹ ನಾನಲ್ಲ, ಹೋದವರನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕಾಣಲಾರೆವು, ಇದ್ದವರೂ ನಿನ್ನೆ ಎಂಬ ಭೂತಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆಂದೂ ಹೊರಳಲಾರದಂತೆ ಅಸಹಾಯಕರು, ಭೂತಕಾಲವೆಂಬದು ಹಿಂದೆ ಹೊರಳದ 'ಭೂತದಾರಿ'ಯಂತೆಯೇ.

ಈ ಜಗದ ಸಕಲ ಜೀವರಾಶಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುವ ಇರುವೆ ಕೂಡ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ, ಅದು ತನ್ನೊಂದಿಗೆ ಒಯ್ಯದಿರುವ ಬೀಜವನ್ನು ಬಿತ್ತಿದ್ದೇವೆ ನಾವು. ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಕವಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಏಸು ಈಶ್ವರ ಅಲ್ಲಾ' ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳೆಲ್ಲ ಕರಗಿ ಜ್ಞಾನದ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಯಲಿ ಎಂಬುದು ಅವರ ಆಶಯ. 'ಕತ್ತಲೆಯ ಹಾಡು' ಬೆಳಕಿನ ಬೀಜಬಿತ್ತುವ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕತ್ತಲೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ಬೆಳಕೇ. ಈ ಎಲ್ಲ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣ ಅಜ್ಞಾನ. ಅರಿವಿನ ಮೂಲಕ ಆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸರ್ವಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯದ ಆಶಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೂರನೆಯ ಕಣ್ಣು, ಹಳೆಯದೆಲ್ಲ ಸುಟ್ಟು ಉರಿದು ಹೊಸ ಮೊಳಕೆ ಚಿಗುರಲಿ ಎಂಬ ನಾಶ ಮತ್ತು ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಿದೆ. 'ಹಳೆಯದೆಲ್ಲ ಪ್ರಳಯವಾಗಿ ಹೊಸಬಿತ್ತು ಹುಟ್ಟಲಿ' (ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಹೊಸ ಹಾಡು) ಎಂಬ ಆಶಯವನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಕವಿತೆಯು 'ನಾವು' ಎಂಬ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕವಿ ತನ್ನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಶೋಷಿತ ಕೇಂದ್ರವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಶೋಷಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಅಲ್ಲ (ನಾನು ಬೇಟೆಯ ಜತೆಗಿದ್ದೇನೆ, ಬೇಟೆಗಾರನ ಜತೆಗಲ್ಲ–ಜಂಬಣ್ಣ ಅಮರಚಿಂತ) ಆದರೆ ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಮುದಂಗೆ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣರಾದವರನ್ನೂ ತನ್ನವರು, ತನ್ನಂಥಹ ಮನುಷ್ಯರು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಅವರನ್ನ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ವಿಧಾನವಿದೆ. ಇದು ತಾಯ್ತನದ ಗುಣ. ಕೆಟ್ಟವರನ್ನೂ ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಉಡಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ತಿಳಿ ಹೇಳುವ ಮಮಕಾರದ ಮಾರ್ಗವಿದು. ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಹಲವು ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು.

ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಒಂದು ಮಾದರಿ

ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಧರ್ಮಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಒಂದು ಆಳವಾದ ನೈತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ಕೋಮವಾದದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ನಿಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಕವಿತೆಯ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಜಡತೆಯ ನಡುವೆಯೂ ಅಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕವಿತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಆಳದಲ್ಲಿ ಇದು ಪರಲೋಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸ್ವರ್ಗನಿಷ್ಠ ಕವಿತೆ. ವೈದಿಕ ನಂಬಿಕೆಯ ಬುನಾದಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಕಟ್ಟಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಇಹವು ಕ್ಷಣಿಕ ಇಲ್ಲಿರುವ ನೋವು ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ಚಿಂತಿಸಬಾರದು ಪರದಲ್ಲಿ ಸುಖವಿದೆ' ಎಂಬ ಪರೋಹಿತಶಾಹಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಬದುಕಿನ ಕ್ಷಣಿಕತೆಯನ್ನು ನಶ್ವರತೆಯೆಡೆಗೆ, ನಿರಾಶೆಯ ಹತಾಶೆಗಳೆಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಬದುಕನ್ನು ಸುಂದರವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಡೀ ಕವಿತೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ವಿಷಾದ. ಆ ವಿಷಾದ ವರ್ತಮಾನದ ಮನುಷ್ಯನ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ತಲೆಬರಹ ಕೂಡ ಆ ವಿಷಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹೇರಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಅನುಸಂಧಾನದ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವ ಮತ್ತು ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಅರಿಯುವ ಆ ಅರಿವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ವಿಧಾನದಿಂದ ಕವಿತೆ ಎಲ್ಲೂ ತನ್ನ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. 'ಹೋದವರು ನಾಪತ್ತೆ ಇದ್ದವರದೇನು ಕತೆ'? ಎಂಬಂಥ ಸರಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಕವಿತೆ ಭವಿಷ್ಯ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸುತ್ತದೆ.

ಕವಿತೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಮಿತಿ

ಈ ಕವಿತೆ ವರ್ತಮಾನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕಾರಣವನ್ನು ಮನುಷ್ಯರ ತಪ್ಪು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ದುಡುಕು ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದ ಬೆಳೆಯಲು ಕಾರಣವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ಮುಗ್ಧ ಮನಸ್ಸು ತನ್ನ ತಿಳಿವಿನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ವರ್ತಮಾನದ ವಿಕಾರರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಯಾನಕ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕವಿತೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವದು ಕವಿತೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನಿಸಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆಳವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಬಹುತೇಕ ಕವಿತೆಗಳು ಕೋಮುವಾದದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠೆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಶೋಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದೂ ಕೂಡ ಮಹತ್ವದ್ದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ರಿಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುವ ಕ್ರಮಕೂಡ ಕೆಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ 'ವ್ಯಕ್ತಿಯ' ಪಾಲುದಾರಿಕೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಎಡಪಂಥೀಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ 'ವ್ಯಕ್ತಿ' 'ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ' 'ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ' 'ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಧ್ಯತೆ'ಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಉದಾರವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಿದವರು ವಚನಕಾರರು. ವೈದೇಹಿಯವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ 'ನಾವು' ಅಂದರೆ 'ಮನುಕುಲ' ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸಾವಿರೋಧಿಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾನವೀಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳವ ಒತ್ತಾಸೆಯಿದೆ. ಇದು ಪರಿಣಾಮಕೇಂದ್ರಿತ ಕಾವ್ಯವೇ ಹೊರತು ಕಾರಣ ಕೇಂದ್ರಿತ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

'ಕತ್ತಲು' ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಶಾಶ್ವತವಾದ ರೂಪಕ. ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನರೂಪಕವಾಗಿಸುವದೇ ಕಾವ್ಯದ ಶಕ್ತಿ. ಭಕ್ತಕವಿಗಳ ಪಾಲಿಗೆ ಕತ್ತಲು ಅಜ್ಞಾನದ ರೂಪಕ (ಶರಣರು-ದಾಸರು). ದೇಹಮೂಲವಾದ ಲೌಕಿಕದ ಮಾಯಾಜಾಲವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಾಮೋಹದ ಸಂಕೇತ. ನವೋದಯ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದವರೆಂದರೆ ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರು. "ಬೇಂದ್ರೆಯವರಿಗೆ ಬೆಳಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ನಂಬಿಕೆ, ಉತ್ಸಾಹ ಪು.ತಿ.ನ ಅವರಿಗೆ ಕತ್ತಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ."[೨೦] ಪು.ತಿ.ನ ಅವರಿಗೆ ಕತ್ತಲು ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಂಕೇತವಲ್ಲ ಮಂಗಲಮಯವಾದ ವಿಶ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಶಕ್ತಿ. ನವ್ಯರಲ್ಲಿ (ಅಡಿಗ) ಬದುಕನ್ನು ಎದುರಿಸಲಾಗದ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಹಾಗೂ ಭಯಗ್ರಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂಕೇತ (ಹೆಳವನ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ) ದಲಿತ ಬಂಡಾಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಅಧೋಜಗತ್ತಿನ ಹಸಿವು ಸಂಕಟದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಶೋಷಿತ ಬದುಕಿನ ರೂಪಕ. ೯೦ರ ದಶಕದ ನಂತರದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಕತ್ತಲು' ಮತಾಂಧತೆಯ ರೂಪಕವಾಗಿ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಪದವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಅರ್ಥದ ರೂಪಕವಾಗಿಸುವದೇ ಕಾವ್ಯದ ಶಕ್ತಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮರುಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ನವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಒತ್ತಡ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಬದುಕಿನದೇ. ವೈದೇಹಿಯವರ 'ಒಂದು ಕತ್ತಲ ಹಾಡು' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕತ್ತಲು ಕೇಂದ್ರರೂಪಕವಾಗಿದೆ. ಬೆಳಕಿನ ಹಾಡು ಹಾಡಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕತ್ತಲ ಹಾಡು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. 'ಒಂದು ಕತ್ತಲ ಹಾಡು' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕತ್ತಲು ಕೇಂದ್ರ ರೂಪಕವಾಗಿದೆ. ಬೆಳಕಿನ ಹಾಡು ಹಾಡಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕತ್ತಲ ಹಾಡು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. 'ಒಂದು ಕತ್ತಲ ಹಾಡು' ಎಂಬ ತಲೆಬರಹದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಕತ್ತಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿ ಒಂದನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಬಗ್ಗೆ ಸೂಚನೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹಾಯಕತೆ, ನಿರಾಸೆಯ ಭಾವ ಸ್ಥಾಯಿಯಾದಾಗ ಹುಟ್ಟಿದ ಕವಿತೆ. ಭಕ್ತಿಯ ಕಾವ್ಯ, ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲೆಯ ರೂಪಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಿಂದ ರೂಪತಾಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಹಜವಾದ ಇರುವಿಕೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವಾದಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಕತ್ತಲೆ' ಒಂದು ಮಾನವ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗಳು ಬೇರೆ, ಆ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಬೇಕಾದ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ಬೇರೆ. ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಕಪ್ಪು' ಏಕಮುಖವಾಗಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿದೆ. ಕುಂ.ವೀ.ಯವರ ಕಥಾನಾಯಕನ ಹೆಸರೇ ಕತ್ತಲ. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲೆಯ ರೂಪಕ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಕಾಲವನ್ನು ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭವೆಂದು ಗುರುತಿಸುವದಾದರೆ ಕೋಮುವಾದದ ಒಟ್ಟು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಕತ್ತಲೆಯ ರೂಪಕ ಬಳಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಢ್ಯ, ಮತಾಂಧತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗಳಿಂದ ಉಧ್ವಸ್ತಗೊಂಡಿರುವ ಅಶಾಂತ ಬದುಕನ್ನು ಕತ್ತಲೆಯ ರೂಪಕ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಈ ಕವಿತೆಯ ರಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸವು ಅತ್ತ ಪದ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಇತ್ತ ಗದ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ 'ವಚನ'ಗಳ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಅಂಶಗಣ ಮತ್ತು ಮಾತ್ರಾಗಣಗಳ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಣವಿದೆ. 'ಸಮಾನ ಮಾತ್ರಾ' ಪ್ರಮಾಣವಿರದೇ ಹೋದರೂ ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ಲಯಗಾರಿಕೆ ಇದೆ. ಪಾದಪಾದಗಳ ಮಧ್ಯ ಲಯ

ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಅಂತ್ಯಪ್ರಾಸ ಲಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಕವಿತೆಗೆ ಚೆಲುವನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪದ್ಯಗಳ ಮೊದಲ ಸಾಲು ಸಮಾನ ಲಯವನ್ನು ಮಾತ್ರಾಪ್ರಮಾಣ ಹೊಂದಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರತಿ ಭಾಗವೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಓದನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹಾಡಲೂ ಕೂಡ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇದು ಕ್ರಾಂತಿಗೀತೆಯ ಮಾದರಿಯದಲ್ಲ, ಭಾವಗೀತೆ ಮಾದರಿಯದು. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿವೆ. ತ್ರಿಪದಿ, ದ್ವಿಪತಿ, ಚೌಪದಿಗಳ ಅಂಶಗಣಾನ್ವಿತತೆ ಇದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಚರಣ ಖಚಿತತೆ ಇಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕ ಬದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಕಾರಣ ಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಹಾಡುಗಳು ಕ್ರಾಂತಿಗೀತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದರೆ ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಹಾಡುಗಳು ಭಾವಗೀತಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬದಲಾವಣೆಯ ಒತ್ತಡವಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೃದಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಆಶಯವಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡೂ ಕವಿತೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಆಶಾವಾದ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಆಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಕವಿತೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಓದುವ ಹಾಗೂ ಹಾಡುವ ಎರಡೂ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಧನಾತ್ಮಕವೂ ಋಣಾತ್ಮಕವೂ ಆದ ಎರಡೂ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಬಹುದು. ಕ್ರಾಂತಿಗೀತೆಗಳು ಶೋಷಿತ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಗಳಾದರೆ, ಭಾವಗೀತಾತ್ಮಕವಾದ ಕವಿತೆಗಳು ಶೋಷಕ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಬಹುದು. ಎರಡೂ ಕವಿತೆಗಳು ಎರಡೂ ವರ್ಗಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮ ಕೂಡ ಮುಖ್ಯವಾದಷ್ಟೇ ಕವಿತೆಯೊಂದರ ರೂಪ, ರೂಪತಾಳುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರ ವರ್ಗೀಯ ಅನುಭವ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವಗಳು ಪ್ರೇರಕವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ವೈದೇಹಿ ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಇದನ್ನು ಹಾಡಾಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳೊಂದಿಗೆ ತಾದ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧಿಸಿರುವದು, ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಹೊಂದಿರುವದು, ಸನಾತನವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಬದುಕಿನ ಒಡಲಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವದು, ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜಾನಪದಗಳೆರಡರಿಂದಲೂ ಪ್ರಭಾವಿತಗೊಂಡು ರೂಪ ತಾಳುವ ಜನಸಮುದಾಯದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನದೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು, ವೈದಿಕ ಚಿಂತನಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ನಂಟನ್ನು ಹೊಂದಿರುವದು, ಕರಾವಳಿಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ಆಳದಲ್ಲಿ ನೊಂದಿರುವದು... ಏನೆಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಹಾಡಿನ ಹಿಂದೆ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುತ್ತವೆ.

ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ವಚನಕಾರರು ಎದುರಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಪರಿಹಾರ ತುಂಬ ಆಧುನಿಕವಾದದ್ದು. ಈ ಬಗೆಯ ಹೊಸತನವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ, ಅಕ್ಷರ, ಮಾತ್ರಾ ಹಾಗೂ ಅಂಶ ಛಂದಸ್ಸುಗಳ ಸಿದ್ಧಪಡಿಯಚ್ಚುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಲಯ ಪ್ರಾಸ ಯತಿಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಗಳು ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಏಕತಾನತೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತ್ತು. ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳ ಅಗಮನದಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸತನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಯಿತು. ಕನ್ನಡ ಭಾವಗೀತೆಗೆ ಸ್ವರ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯ, ಕೀರ್ತನೆಗಳು, ದೇಶೀ ಛಂದೋಬಂಧಗಳ

ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿದ್ದರೂ ಲಿರಿಕ್ಕಿನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಛಂಧೋಬಂಧಗಳಿಂದ ಅವುಗಳ ನಿಶ್ಚಿತ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಏಕತಾನತೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ದಾರಿಗಳು ಲಭ್ಯವಾದವು. ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ (ಜೈನ) ಚಂಪೂ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ದಾರಿಯನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ದೇಶೀಗಳ ಸಮನ್ವಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರಾ ಮತ್ತು ಅಂಶ ಛಂದಸ್ಸುಗಳ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಣದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರೋಧಿ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಕ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಅಸಮಾನತೆಗಳ ವಿರೋಧಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಿಸುವ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಅವರು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರಾ ಮತ್ತು ಅಂಶ ಛಂದೋಬಂಧಗಳ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಿಶ್ರಣಗೊಳಿಸಿದಂತಿದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಜನರನ್ನು ತಲುಪುವ ಒತ್ತಡ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪವನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಭಾವಗೀತೆ ರೂಪದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಚೀನ ಛಂದೋಬಂಧಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟಿದರು. ತ್ರಿಪದಿ, ಷಟ್ಪದಿ, ಸಾಂಗತ್ಯ, ಏಳೆ ಇತ್ಯಾದಿ. 'ಭಾವಗೀತೆ' ಕೂಡ ಕೆಲವೇ ನಿಶ್ಚಿತ ಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಏಕತಾನತೆಗೆ ಒಳಗಾದಾಗ, ಭಾವಗೀತೆಯ ಲಯಗಾರಿಕೆಯೇ ಅನುಭವದ ಸರಳೀಕರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗತೊಡಗಿದಾಗ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ನವ್ಯ ಮುಕ್ತ ಛಂದದ ಕಡೆಗೆ ವಾಲಿತು. ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹಾಡುಗಳು ಒಡಮೂಡಿದವು. ವಚನಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಗಳ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವಾದರೂ ಮೂಲಭೂತ ಸಾಮ್ಯಗಳಿರುವದಿಂದ ಲಯಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು, ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಅನುಭವಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅವರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತಲುಪಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಈ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಚನಗಳ ಗದ್ಯ ಪದ್ಯದ ನಡುವಿನ ಮಾದರಿ ಹೊಸಗನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳಿದೆ. ವೈದೇಹಿಯವರ ಒಂದು ಕತ್ತಲಹಾಡು ತನ್ನ ಲಯಗಾರಿಕೆ, ಭಾಷಿಕ ಸ್ವರೂಪ, ಕಲ್ಪಕತೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರ ಹಿಂದಿನ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ನವೋದಯ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ, ನವ್ಯ, ದಲಿತಬಂಡಾಯ – ಪ್ರಗತಿಪರ, ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಚೆ ಕವಿತೆಯ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ಸಂಕೀರ್ಣ'ವಾದ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ವಸ್ತು, ಆಶಯ, ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಲಯಗಾರಿಕೆ, ಕಾಲ್ಪನಿಕತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಗಳ ಕಾಲಸಂಯೋಗದ ಹಾಗೂ ಅಂತರ ಸಂಬಂಧದ ಚರ್ಚೆ ಕವಿತೆಯೊಂದರ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಪ್ರಗತಿಪರ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ, ಜೀವಪರ ಜೀವವಿರೋಧಿ, ಶೋಷಿತ – ಶೋಷಕ ಮೊದಲಾದ ಸಿದ್ಧ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಚೆ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಜರುಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಜರುಗಬೇಕು. ವೈದೇಹಿಯವರ ಕವಿತೆಗೆ ಈ ಆಯಾಮಗಳೂ ಲಭ್ಯವಾಗಿವೆ.

೭. ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆಯ ಶರಣಾಗತಿಯ ನೆಲೆ

ಇಪ್ಪತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಬಂದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ನೀತಿಯು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಮಾನವೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಿತು. ನವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ತನ್ನ ವಿರುದ್ಧ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಚಿಂತನೆ ಸಂಘಟಿತವಾಗದ ಹಾಗೆ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿತು. ಜಾಗತೀಕರಣದ ದಾಳಿಗೆ ತತ್ತರಿಸುವ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಎದುರಿಗೆ ಕೋಮುವಾದವು ವೈರಿಯನ್ನು

ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿ ನೀಡಬೇಕಿತ್ತು. ಬಂಡವಾಳವಾದದೊಂದಿಗೆ ಸಹಮತವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಲಂಪಟತನವನ್ನು ಮರೆಮಾಡಲು ಕೋಮುವಾದಿ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರದ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಹಿಂದುತ್ವವು ಅದನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕಿಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಅಯೋಧ್ಯೆ, ಗುಜರಾತಿನಂತಹ ಅಮಾನವೀಯ ಹಿಂಸಾಕಾಂಡಗಳು ಜರುಗಿದವು. ಸಮಾಜದ ಕೆಳಹಂತದಿಂದಲೂ ಮುಸ್ಲಿಂರನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ನಿರಂತರ ದ್ವೇಷ-ಹಿಂಸೆಗಳು ಕಾಣತೊಡಗಿದವು. ತಮ್ಮ ನೆಲದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರಾಶ್ರಿತರಾದ ಭಾವವನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆ ಅನುಭವಿಸಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂತ್ವ ಪರವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಮುಸ್ಲಿಮರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರು.

ಇದರ ದುಷ್ಟ ಪರಿಣಾಮ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮೇಲಾಯಿತು. ಮೂಲಭೂತವಾದ ಗಟ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಅದೇ ತಾನೇ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಾಮಾನ್ಯವರ್ಗ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಧರ್ಮದ ಕಬ್ಜಾಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿತು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಕೋಮುವಾದಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಡೆದವು. ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಹಿಂಸೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಲೋಕದ ನಡವಳಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಕ್ರೂರಿಗಳೆಂದು ಬಿಂಬಿಸುವದು ಸುಲಭವಾಯ್ತು. ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೀತಿಯ ಸಾಕ್ಷಿ ಒದಗಿಸುವ, ತಾನು ಅಪರಾಧಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಹಿಂಸೆಯ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದರು. ದಿನನಿತ್ಯದ ಬದುಕು ಧರ್ಮ ಸಂಕಟದ್ದಾಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರ ಅಥವಾ ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಅನುಚಿತ ಆಯ್ಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒತ್ತಡ ಉಂಟಾಯಿತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಹೀನಾಯಗೊಳಿಸುವ ತಂತ್ರಗಳು ಕಾನೂನು, ಮಸೂದೆ ಎಂಬೆಲ್ಲ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು.

ರಾಷ್ಟ್ರ ವಿಭಜನೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯ ಎದುರಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಏಕರೂಪವಿತ್ತು. ಅದು ಪ್ರಭುತ್ವ ಕೇಂದ್ರಿತ ರಾಜಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಹಜ ಜೀವನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯದ ದೊಡ್ಡ ಚರಿತ್ರೆಯಿತ್ತು. ಆದರೆ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲವು ಜನವರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅವಕಾಶವಾದಿಗಳನ್ನಾಗಿಸುತ್ತ ಮುಸ್ಲಿಂ ವಿರೋಧದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹರಡಲಾರಂಬಿಸಿತು. ಸಮುದಾಯದ ಜೀವನಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಪರ-ವಿರೋಧ ನಿಲುವುಗಳು ಬೆಳೆದು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸತೊಡಗಿದವು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ ನಿಲುವಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರಕ್ಷಣೆಯ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲೂ ಹರಡತೊಡಗಿತು. ಇಂತಹ ಧರ್ಮಸಂಕಟದ ಕಳೆದೆರಡು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಸಂಯಮವನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾರೆ. ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಮತ್ತು ಮತೀಯವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಉದಾತ್ತ ನಿಲುವೆಂದರೆ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆ ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗಡಿಯನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡಿದ್ದು. ಸಂವೇದನಾಶೀಲವಾದ ಪ್ರತಿ ಮನಸ್ಸೂ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ. ಗುಜರಾತ್ ಮತ್ತು ಬಾಬರಿ ಮಸೀದಿ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವಾಗಿ ಬಂದ ನೂರಾರು ಕವಿತೆಗಳಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಾಮರಸ್ಯದ ನಿಲುವನ್ನು ಇದು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ

ಮಡಿಲು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ನೋವನ್ನು ತನ್ನ ಉಡಿಯೊಳಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮರುನಿರ್ವಚನಗೊಳ್ಳಬಯಸಿದ ಕಾಲವೂ ಇದಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಿ. ಪೀರ್‌ಬಾಷಾ ಹಾಗೂ ಆರೀಫ್ ರಾಜಾ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ಬಿ.ಪೀರ್‌ಬಾಷಾ ಅವರ "ಅಕ್ಕಸೀತಾ ನಾನೂ ನಿನ್ನಂತೆ ಶಂಕಿತ"

ಯಾವ ಕವಿ ಕೂಡ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹೊರತಾಗಿ ನಿಂತು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯನ್ನು ತುಂಬ ಸೀರಿಯಸ್ಸಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದವರು ಬಿ. ಪೀರ್‌ಬಾಷ. ಕವಿ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತು ಯಾವುದೇ ಇದ್ದರೂ ಅದು ರಾಜಕೀಯ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಹಾದು ಮೂರ್ತಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಿದು. ರಾಜಕೀಯದ ಯಾವ ಸ್ಪರ್ಶವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೂ-ಹಗುರು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೊರಡುವವರೂ ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಕೋಮುವಾದ-ಮತೀಯವಾದಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮನಸ್ಸು ಅನುಭವಿಸುವ ದಿಗಿಲು-ಆಕ್ರೋಶಗಳ ತಲ್ಲಣದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಪೀರ್‌ಬಾಷಾ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳು ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಇವರ ಕಾವ್ಯದ ಕೇಂದ್ರ ಕಾಳಜಿಯೇ ಮತೀಯವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಗಳಿಂದಾಗುತ್ತಿರುವ ಉತ್ಪಾತಗಳು. ಆರೋಪ ಅಥವಾ ಸ್ವಸಮರ್ಥನೆಯ ನಿಲುವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಬುದ್ಧ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಕವಿತೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಪೀರ್‌ಬಾಷಾ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳು ವರ್ತಮಾನದ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು, ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದು ಆ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯವಾಗಿಸುವ ಜರೂರಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವಂಥದ್ದು. ಎರಡನೆಯದು, ತನ್ನ ಒಳನಿಲುವಿನಿಂದಲೇ ರಾಜಕೀಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಂಥದ್ದು. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು ಐಡಿಯಾಲಜಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯವಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಶೀಲತೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡು, ಕಳೆದ ಎರಡು ದಶಕಗಳಿಂದ ಕಾವ್ಯವೇ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಉತ್ತಮ ರಾಜಕೀಯ ಕಾವ್ಯದ ನಕ್ಷೆ ಕೂಡ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಪೀರ್‌ಬಾಷಾ ಅವರ 'ಅಕ್ಕ ಸೀತಾ ನಾನೂ ನಿನ್ನಂತೆ ಶಂಕಿತ' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ಈ ಮಾದರಿಯದಾಗಿದೆ.

ನಿರಾಶ್ರಿತ ಭಾವನೆ

'ಮೈಯ ಗಾಯವನರಿಯಬಹುದಲ್ಲದೆ ಕಣ್ಣ ಗಾಯವನ್ನರಿಯಲು ಬಾರದು' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಅಲ್ಲಮ. ಇದು ಗಾಯ ಮಾಡುವ, ಗಾಯ ಆಗುವ ಎರಡೂ ಹಂತಗಳಲ್ಲೂ ಸರಿ. ಈ ದೇಶದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆ ಕಣ್ಣನೋಟದಿಂದಾದ ಗಾಯದ ನೋವಿನಲ್ಲಿ ಬಳಲಿದೆ. ಈ ಬಳಲಿಕೆಗೆ ಭಾಷೆಯ ಜೀವದಾನ ಮಾಡುವ, ನಿರಂತರ ಪ್ರಯತ್ನ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆ ಅದನ್ನೇ 'ಹೃದಯದ ಗಾಯ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತು ಬಂದ ಹಿಂದೂತ್ವವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮುಸ್ಲಿಮರ ರಾಷ್ಟ್ರಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಈ ಸಂಕಟ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ರ್‍ಯಾಡಿಕಲ್ ಆದ ಕವಿತೆಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲ ಸಂಕಲನಗಳ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ 'ಅಖಂಡ ನೆಲವೇ ನನ್ನ ಮಾತೃಭೂಮಿ' ಯಂತಹ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕವಿತೆಗಳವರೆಗೂ ಈ

ನಿಲುವು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕವಿತೆಗಳು ಎಂತಹ ಹಿಂಸಾಮುಖಿ ಪರಿಸರದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ರೂಪತಾಳುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಸಂಗತಿ ದಿಗಿಲುಗೊಳಿಸುವಂಥದ್ದು. ಕವಿ ನಯವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಲಾಗದ ದಿಗ್ಬಂಧನವಿದು. 'ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಮಾತೆಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆ' ಎಂಬ 'ಚೆ' ಮಾತನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಕವಿ ಪೀರಬಾಷ "ನನ್ನ ಕವಿತೆಯೂ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಾಣವಾದರೂ ಆಗಲಿ"[೧೧] ಎಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಜನಹೋರಾಟದ ಕನಸು ಮತ್ತು ಕಸುವನ್ನು ಇವರ ಹಲವಾರು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವು ಪೂರ್ವಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪುನರ್‌ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ. ದೇಶವೆಂದರೆ ಬಾವುಟ, ಭೂಗೋಲ, ಭಾಷೆ ಹೀಗೆ ಚಹರೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕಳೆದುಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾಗ 'ದೇಶವೆಂದರೆ ನಾವೇ' ಎಂಬ ಖಚಿತತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. 'ಶಂಕಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಮುಸ್ಲಿಂ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ಥಾಯಿ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿರುವುದು ಈ ದೇಶದ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಮುಸ್ಲಿಮರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಕಮಿಟೆಡ್ ಆಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವರು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಿರಾಶ್ರಿತ ಶಿಬಿರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹಿಂದೂತ್ವವಾದಿಗಳು ಬೊಬ್ಬೆಹಾಕುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾ ನಂತರದ ಭಾರತವು ಹಲವು ಕೋಮು-ಗಲಭೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೆನ್ನಿಗೆ ಹತ್ತಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಿಂದೂ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಅವರು ಇರುವ ನೆಲಗಳನ್ನೇ ನಿರಾಶ್ರಿತ ಶಿಬಿರಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತಿದೆ. "ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ನಿರಾಶ್ರಿತರು" ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಕವಿತೆ.

ರಾಜಧರ್ಮದ ಮೀಮಾಂಸೆ

ವ್ಯರ್ಥ ಅಪವಾದ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನ ನಡೆದಿರುವುದು ಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದಲೇ. ರಾಮರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೂಢಚಾರರೇ ಮುಖ್ಯರಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗಳಿಗೆ ಕೆಲಸವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕೋಮುವಾದಿ ಕರ್ಮಕಾಂಡಗಳ ಸಂಕಟವನ್ನು ತನ್ನ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಮಿದ್ದಿಕೊಂಡ ಕವಿತೆ "ರಾಮರಾಜ್ಯದ ರಾಜಧರ್ಮ, ನಮ್ಮನ್ನು ನಡುಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಸುಡುತ್ತಿದೆ" ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ತೋರುವ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಗಳು ಆಳದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ. ಡಂಕೆಲ್ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ನಡೆಯುವುದಕ್ಕೂ; ಬಾಬರಿ ಮಸೀದಿ ವಿವಾದ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರುವುದಕ್ಕೂ ಕಾಕತಾಳೀಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ವೈರಿ ಅಮೂರ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅಥವಾ ಸಕಲ ಮೂರ್ತರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗಿದ್ದಾನೆ. ಇಂತಹ ಸಂದಿಗ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡವಿದೆ. ಹಿಂಸೆಯು ಜಗತ್ತನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವವರು ಮತ್ತು ಕೊಲೆಯಾಗುವವರು ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ರಾಜಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ತನ್ನನ್ನು ಸೀತೆಯ ಪರ ಎಂದು ಗುರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಸೀತೆಯನ್ನು ಅಕ್ಕನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕವಿತೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಬಲೆಯೊಂದಿಗೇ ಹಾರಬೇಕಾದ ಹಕ್ಕಿಗಳ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಸ್ಮೃತಿಯಿದು. ಮಹಿಳೆಯ ದಮನಿತ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸೀತೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಎರಡು ದುರ್ಬಲ ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಒಂದು ಸಬಲ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಸಮೀಕರಣವನ್ನು

ವರ್ತಮಾನದ ರಾಜಕೀಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ, ಎದುರಾಗಿ ಮಂಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೋಮುವಾದವು ಏಕಾಕಾರಿ ಶಿಲ್ಪವಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅಸಮಾನತೆಯ ಹಲವು ಪದರುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿಯ ಕವಿತೆಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣ, ಕಾವ್ಯಗಳ ಮರುನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಬಯಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ದೈವತ್ವದ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿತ ಶೋಷಿತ ಕೇಂದ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಃ ಅದನ್ನೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯಾಗಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ತಳದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಭೇದನೀತಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿದು. ಹಾಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ದೇವರಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ದೇವರು ಮನುಷ್ಯರಾಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿದೆ.

ನೊಂದವರ ನೋವು

ಹಿಂಸೆಯ ಕಾರಣ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರ್ತಿಸುವ ಕವಿತೆಯು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ತಾತ್ವಿಕ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದವು ಒಬ್ಬ ಶತ್ರುವಿನಿಂದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಶತ್ರುವನ್ನು ದಮನಿಸುವ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನೊಂದವರು ನೊಂದವರನ್ನು ಸಾಂತ್ವನಿಸುವ ಧೈರ್ಯ ತುಂಬುವ ದೃಢತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಬೇಕಿದೆ. 'ನೆಲದ ಕುಡಿಗಳು' ಎಂದು ಕವಿತೆ ಸಂಕೇತಿಸುವುದು ಈ ವರ್ಗವನ್ನೇ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರತಿರೋಧದ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿಯೂ ಈ ಕವಿತೆ ಪ್ರತಿಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ದಟ್ಟ ವಿಷಾದದ ಮುಕ್ತಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ನೋಯುವ ತಾಯ್ತನ ಕವಿತೆಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ

ಬಂಡಾಯ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಅರಿವಾಗಿ ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವ ಪೀರಬಾಷಾ, ಕಾವ್ಯವು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಸಂವೇದನಾ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಪೂರಕವೆಂದು ತಿಳಿದವರು. ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಬದುಕುವುದು–ಬರೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಗಳು ಗಡಸುತನ ಆಗಿಬಿಡಬಹುದು. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಕ್ರಿಯೆ–ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧ ಬಂದುಬಿಟ್ಟರೆ ಕಾವ್ಯ ಒರಟಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಅನ್ಯಾಯದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುವ ತೊಂದರೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹಿಂಸೆಯ ಭಾಷೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿದು. ಪೀರಬಾಷಾ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇಂತಹ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿವೆ. ಆಗ ಕವಿತೆ ಘಟನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಅತಿ ಭಾವುಕ ಮತ್ತು ಅತಿನಿರೂಪಣೆಯ ಹಾದಿ ಹಿಡಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅಪಾಯದಿಂದ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಪೀರಬಾಷ ದಿಗಂಬರ ಕಾವ್ಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ತೀವ್ರತೆ ಮತ್ತು ರೂಪಕಗಳು ಘಟನೆಯ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಭಾಷೆ ಹಿಂಸಾ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಗಳ ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಪೀರಬಾಷಾ ಕವಿತೆಗಳು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಸ್ಮೃತಿಕೋಶದೊಳಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಜನಪದ

ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪಂಪ, ಕುವೆಂಪು, ದರ್ಗಾ, ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಯಾವ್ಯಾವುದೋ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಳಕ್ಕನೆ ಮಿಂಚುತ್ತಾರೆ. ತೆಲಗು ದಿಗಂಬರ ಕಾವ್ಯದ ನೋವಿನ ಉಚ್ಛ ದನಿಯನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಹೊಂದಿದ ಕವಿತೆಗಳು, ಒಡಲಲ್ಲಿ ಅಪ್ಪಟ ನೈತಿಕ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವಾಗ ಮೃದುವಾಗುತ್ತವೆ. ಆ ಮೃದುತ್ವದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸಂವಹನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸೌಂದರ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪಾರಿಭಾಷೆಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಪಾಬ್ಲೊ ನೆರೂಡ, ಬ್ರೆಕ್ಟ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟವರು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆ ಇಂತಹ ಉತ್ತಮ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ.

ಈ ಕವಿತೆ ಸೀತೆಯನ್ನು ಅಕ್ಕನೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ರಾಮರಾಜ್ಯದ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಬಲ ತಿರುಗೇಟು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಸಾಬೀತುಮಾಡಲು ಅಗ್ನಿಗೆ ದೂಡಿದ ಮನಸ್ಸುಗಳೇ ಇವತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರಭಕ್ತಿ ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುವಂತೆ ಸುಡುತ್ತಿವೆ. ರಾಮನನ್ನು ಮುಖವಾಡವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಆಟವಾಡುವ ಹಿಂದೂತ್ವವನ್ನು ರಾಮಭಂಜನದ ಮೂಲಕ ಎದುರಿಸುವ ರೀತಿಯಿದು. 'ಬೆನ್ನಿಗೆ ಬಾಣಬಿಡುವ ಕ್ರೌರ್ಯವೇಕೆ ನಮ್ಮನ್ನಾಳಬೇಕು?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ವಾಲಿವಧೆಯ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿ 'ರಾಮರಾಜ್ಯ' ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಹಿಂದೂತ್ವದ ಅಬ್ಬರವನ್ನು ವಿಷಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯದಿಂದ ನೋಡುತ್ತದೆ. ತೊಂಭತ್ತರ ದಶಕದಿಂದೀಚೆಗೆ ಬಂದ ರಾಮತತ್ವ ವಿರೋಧ ಮತ್ತು ರಾಮತತ್ವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಕವಿತೆಗಳು ಕಾವ್ಯದ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಸೀತೆಯ ಶುದ್ಧತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಕೇಳಿದಂತೆ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಬದ್ಧತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಕೇಳುವುದೂ ಅಪಮಾನಿತ ಕಥನದ ಸಂಕಟವಾಗಿದೆ. ಕಳಂಕ, ಅಪಮಾನ, ಶಂಕೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿರಂತರವಾದದ್ದು, ಹಿಂದೂತ್ವದ ರಾಜಕಾರಣವು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತಿರುವ ದಬಾವಣೆ ಇದು.

ಕವಿತೆಯ ಭಾಷೆ ಹಲವು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕವಿತೆಯೇ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತಗೊಳ್ಳುವುದು ಅಪರೂಪದ್ದು, ಧರ್ಮದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮಾನವೀಯತೆಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಮೂಲಕ ಎದುರಿಸುವ ಕವಿತೆಯಿದು. ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಉದಾತ್ತತೆಯಿಂದ ಎದುರಿಸುವ ನಿಲುವು ಭಾಷಿಕವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯು ವಿಶಾಲವಾಗಿ ವಿಸ್ತಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಿಂಸೆಯ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಕಳಂಕದ ಕಿರೀಟ ತೊಡಿಸಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಗಡಿದಾಟಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ' – ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಯೇಸು, ಬುದ್ಧರ ಕಾಲದ ಜನಾಂಗೀಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಿತ ಮನಸ್ಸು, ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯ ಶೋಷಿತ ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಶೋಷಕ ವರ್ಗವನ್ನು ದುರ್ಬಲಮಾಡುವ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. "ಬೆಂಕಿಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತು ನೆಲದ ಕುಡಿಗಳು" ಎನ್ನುವ ರೂಪಕವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕೊಲ್ಲುವವರು ಬೆಂಕಿಯ ಮಕ್ಕಳಂತೆ ಆಕ್ರಮಣಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನೆಲದ ಕುಡಿಗಳಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾರಸುದಾರರು ಪ್ರತಿ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಹಸಿ ಜೀವದೊಡಲ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಬೆಂಕಿಯಂತಹ ಬೆಂಕಿಯೇ ಆರಿಬೂದಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಕ್ಷಣ ಸುಟ್ಟ ಕರಕಾದರೂ ನೆಲದ ಜೀವರಸದಿಂದಾಗಿ ಕುಡಿಯೊಡೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಾಳಿಕೊಳ್ಳುವ, ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಎದುರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಪಡೆಯುವ ಪರ್ಯಾಯದ

ಹಾದಿಯನ್ನು ಕವಿತೆ ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಶಂಕಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇಲ್ಲಿ ವಿಷಾದ, ದೈನ್ಯ, ಭಯ, ಪ್ರತೀಕಾರಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸಂಗತಿಗಳು ಬದಲಾಗದಿದ್ದಾಗ ಕಾವ್ಯ ತಾನು ಅನುಸಂಧಾನಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೨. ಆರೀಫ್‌ರಾಜಾ ಅವರ ಜಂಗಮ ಫಕೀರನ ಜೋಳಿಗೆ'

ಆರೀಫ್‌ರಾಜಾ ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನ ಅತ್ಯಂತ ಭರವಸೆಯ ಕವಿ. ಕನ್ನಡ ಉರ್ದು ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಗಳ ಗಂಭೀರವಾದ ಅಧ್ಯಯನ, ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ-ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗಿನ ತೀವ್ರವಾದ ಅನುಸಂಧಾನ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವವಾಗಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ತತ್ತರಿಸಿ ಹೋಗಿರುವ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ತಲ್ಲಣದ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ನಾಸ್ತಿಕವಾದಿಯಾಗಿದ್ದೂ ಸ್ವಧರ್ಮದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಯ ಲೋಕಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸುವ ಸಹಾನುಭೂತಿಯ ಮುಖಾಮುಖಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಂದು ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಜ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿಸಿಬಿಡುವ ತೀವ್ರ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಕಲ್ಪಕತೆಗಳ ಶೋಧದ ಹಂಬಲಗಳ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಫ್ರೆಶ್ ಆದ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಇದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಆಕ್ರಮಣದ ಕಾಲ. ಅಂದರೆ ದಲಿತ ಮಹಿಳಾ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ -ಸಂವೇದನೆಗಳು ನಿರಂತರ ಹಿಂಸೆಗೆ ಹಾಗೂ ಸೋಲು ಶರಣಾಗತಿಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾಲ. ಕೋಮುವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಬಲಿಷ್ಠವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಕ್ಷೀಣವಾಗುತ್ತ ಶರಣಾಗತಿ ಹಾಗೂ ಸೋಲುಗಳೇ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಹುಡುಗ ಹಾಗೂ ಹಿಂದೂ ಹುಡುಗಿಯ ನಡುವಿನ ಸಹಜವಾದ ಪ್ರೇಮ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸೋಲನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ನಿರಾಶೆ, ಹತಾಶೆ ಹಾಗೂ ಅವಮಾನಗಳಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಕಟವನ್ನು ಕವಿತೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಂಡ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅನುಭವಿಸುವ ಆತ್ಮಾವಮಾನದ ಆಳದ ಸಂಕಟ ಈ ಕವಿತೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ.

ಆರಿಫ್ ರಾಜಾ : 'ಜಂಗಮ ಪಕೀರನ ಜೋಳಿಗೆ'

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆಗೊಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಇದು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಧೀನತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ತೋರಿದೆ. ದೇಶ ವಿಭಜನೆಯ ಕಾಲದ ಹಿಂಸೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗದೆ, ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಕನಸಿನ ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಾಡಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಗಳು ಬೆಳೆದದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ನೊಂದಿದೆ. ಪರಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮತ್ತು ತಿಳಿಹೇಳುವ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ, ವೈಚಾರಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವಿದೆ. ಮತೀಯ ದ್ವೇಷ ಸಹಜವಾಗುತ್ತಿರುವ ನೈತಿಕ ನಿರ್ಲಜ್ಜೆಯ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ

ಕವಿತೆ ಅಪಾರ ನೋವಿನ ಸೀಳುದನಿಯಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕಲಕುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆರಿಫ್‌ರಾಜಾ ಅವರ 'ಜಂಗಮ ಫಕೀರನ ಜೋಳಿಗೆ' ಎಂಬ ಕವನ ಸಂಕಲನದ ಬಹುತೇಕ ಕವಿತೆಗಳು ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ.

ಆರಿಫ್‌ರಾಜಾ ಅವರಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ನಂಬುಗೆ. ಜೀವನವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಸಹಜವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾದಿ. ಬದುಕಿನ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾಣ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತಾಂಧತೆ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವುದು; ದೇವರು ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಜನಬದುಕಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲಿಯ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಸ್ಥಾಪಿತ ಮತಧರ್ಮಗಳ ಚಲನಶೀಲ ಜಂಗಮತತ್ವ ಕವಿಗೆ ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದಂತೆ ಕಂಡಿದೆ. 'ಜಂಗಮ ಫಕೀರನ ಜೋಳಿಗೆ' ಎನ್ನುವುದು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಹೊಚ್ಚಹೊಸ ರೂಪಕವಾಗುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಜಂಗಮ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದ ಅನುಭಾವ ಪರಂಪರೆಯ ರೂಪಕ. ಫಕೀರ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದ ಸೂಫಿ ಪರಂಪರೆಯ ರೂಪಕ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಏಕತ್ರಗೊಳ್ಳುವ ಸೌಹಾರ್ದತಾ ಮಾದರಿಯೇ ಸಮಕಾಲೀನ ಮತೀಯವಾದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಯಾದ ಯೋಗಮಾರ್ಗದ ಗುರುಪಂಥದ ಅನುಭಾವಿಕ ವಲಯದ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿಗಿರುವ ಅಪಾರ ಒಲವು 'ಜೋಳಿಗೆ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆಯು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು.

೧. ಪ್ರೀತಿ ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆ : ವಿಫಲ ಪ್ರೇಮದ ನೋವಿನ ನುಡಿಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವ ಕವಿತೆ; ಮತಧರ್ಮದ ಜಿಡ್ಡುಗಟ್ಟಿದ ವಾಸ್ತವವು ಪ್ರೇಮದ ಸೋಲಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಎರಡು ತಥ್ಯಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿ ಸಂಭವಿಸುವುದರಿಂದ ಕವಿತೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರೀತಿಯ ಸೋಲು ಮತ್ತು ಮತಧರ್ಮಗಳ ಜಡಸಮಾಜ ಇವು ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ವಿಷಾದದ, ವಿವೇಚನಾರಹಿತ ಬದುಕಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಕಲನದ ಬಹುತೇಕ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕೆಳದಿ ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲೂ ಇದ್ದಾಳೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕವಿತೆ ಗಂಡು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರೇಮದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಕೋಮುವಾದಿ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಧರ್ಮಗಳು ರಾಜಕೀಯಾಧಿಕಾರದ ಚಲಾವಣೆಯ ನೋಟುಗಳಂತಾಗಿವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾವರಗೊಳಿಸುವ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಚಲನೆಯನ್ನು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವ ರಾಜಕಾರಣ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಮಾಜದ ಸಂರಚನೆಯು ಆಳದಿಂದಲೇ ಜಡಗೊಳ್ಳಲಾರಂಭಿಸಿದೆ. ಹೊರಗೆ ಆಧುನಿಕ ಚಹರೆ ಒಳಗೆ ಸನಾತನವಾದಿ ನಿಲುವು ಇದು ನಾಗರಿಕ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜನಾಭಿಮತವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಮತ್ತು ಈ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣವು ಜಾತಿ-ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು.

ಆರಿಫರ ಕವಿತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಗೆಲುವೆಂದರೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಎಂಬ ಎರಡನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಇಡಿಯಾಗುವುದು. ಇದು ಅಂತರಂಗ-ಬಹಿರಂಗಗಳನ್ನು ಒಂದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಘನತೆಯದ್ದು. ಈ

ಇಡಿತನವನ್ನು ಧಾರಣ ಮಾಡುವ ಸೂತ್ರರೂಪಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರೀತಿ ಎನ್ನುವುದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ತೀವ್ರ ಪ್ರೇಮದ ನಿವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಡೆಯುವ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ವೇದನೆ. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮತಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರೀತಿ ಎದುರು ಬದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರೀತಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿದವರು, ಹಚ್ಚುವವರು ಯಾರು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕವಿತೆ "ಮತಧರ್ಮದ ಪಣತಿ ಅಡಿಯ ಸಮೂಹ ಸನ್ನಿ ದೆವ್ವಗಳೆದ್ದಿವೆ ನನ್ನ ನಿನ್ನ ನಡುವೆ" ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರೀತಿಗೆ ಜಾತಿ ಧರ್ಮಗಳಿಲ್ಲ. ಅದು ಮುಕ್ತ, ಸ್ವತಂತ್ರ, ಮತಧರ್ಮಗಳ ಸ್ಥಾವರವನ್ನು ಬೇಧಿಸಲು ಪ್ರೀತಿಯ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕವಿತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ.

ಕಾಲದ ತಾತ್ವಿಕತೆ :

'ನಮಗೆ ಮನೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವಂತೆ' ಎಂಬ ಆರೀಫರ ಇನ್ನೊಂದು ಕವಿತೆ ಸಮಕಾಲೀನ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ಬಹಿಷ್ಕೃತರಾಗಿರುವ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದೇ ವಿಚಾರ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಇದು ದಿನದಿಂದ ದಿನಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಮತೀಯ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಭೂತ-ವರ್ತಮಾನದ ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವ, ಸದಾ ಕರ್ಫ್ಯೂ ಹೇರಿದಂತಿರುವ ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ನಡಾವಳಿಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಇಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಇದ್ದದ್ದಲ್ಲ. 'ಕೆಂಪು ಗುಲ್‌ಮೊಹರ್‌ನ ಕೆಳಗೆ ನೀನೂ ನಾನೂ ಕೂಡಿ ಆಡಿದ ಆಟ' ಎಂಬ ಬಾಲ್ಯದ ನೆನಪು ನಿನ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿದ್ದ ಒಂದಿಷ್ಟು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ನೆನೆಯುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕಶಾಹಿಯ ತೀವ್ರ ವಿರೋಧದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಗಳ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಮೆಹಫಿಲ್ ಮುಷಾಯಿರಗಳು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಸಮಾನತೆಯ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ನೆನಪುಗಳಾಗಿವೆ. 'ಮಸೀದಿ ಮಂದಿರಗಳು ಒಂದೇ ಕುಂಚದ ಚಿತ್ರಗಳಾಗಿದ್ದವು' ಎನ್ನುವುದು ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳು ಒಂದಾಗಿ ಬಾಳಿದ ಜನಮೂಲ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದ ಕಾಲವು ಈಗ 'ಗುಲಾಬಿ ತೋಟ ನೆತ್ತರಿನಿಂದ ತೊಯ್ದು ಸಾಲು ಸಾಲು ಗೋರಿಗಳಾದವು' ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಯಾತನೆಯದಾಗಿದೆ.

ಇಂತಹ ಬದಲಾವಣೆ ಕೇವಲ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಡೆದಿದೆ ಎನ್ನುವ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಅವಸರ ಕವಿತೆಗಿಲ್ಲ. ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಜೋಡಿಸುವ ಮುರಿಯುವ ತಿರುಗಣಿಯೊಂದು ಸಂಭವಿಸುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಈ ಕವಿತೆ ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರ 'ನನ್ನ ಹಣತೆ' ಮತ್ತು ಕಣವಿಯವರ 'ಚಿರಂತನ ದಾಹ' ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. 'ಏನು ಬಿಸಲು ಎಷ್ಟು ಮಳಲು ಯಾರು ಬಲ್ಲರು ಅದರ ಆಳ ಅಗಲ' ಎಂಬ, ಮನುಷ್ಯನ ಎದೆಯಲ್ಲೂ ಬದುಕುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ ಇರುವ ಮರುಭೂಮಿಯನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಿಡುಕಾಟ ಅನ್ಯಾಯದ ಕಾರಣಕರ್ತೃರನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಆರೋಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದವನ ತಪ್ಪುನಡೆ, ದೌರ್ಬಲ್ಯ, ಭಾವಾವೇಶಗಳು ಕೂಡ ಕಾಲದ ತಾತ್ವಿಕ ಫಲಿತಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಹೋಗುತ್ತದೆಂಬ ತಥ್ಯವನ್ನು ಸಂಯಮದಿಂದ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. 'ಎಲ್ಲಿ ಹೋದವೋ ಕಾಲ' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ಧರ್ಮದ ತಥ್ಯ, ವ್ಯರ್ಥ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಹೋಗಿದ್ದನ್ನು ಸ್ವಧರ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲಕ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಇಲ್ಲಿಯ ಕವಿತೆಗಳು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹ ಎಂಬ ಅತಿರೇಕದಲ್ಲಿಯೂ

ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಬಲಾ ಕುಣಿತ, ಜಾಗರಣೆ ರಾತ್ರಿ, ಹಿರಿಯರ ಹಬ್ಬ ಮೊದಲಾದ ರಚನೆಗಳು ಹಿಂಸೆ, ದುಷ್ಕೃತ್ಯ, ಮುಖವಾಡಗಳಿಂದ ಅಪವಿತ್ರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಬಹುದೆಂಬ ತಹತಹಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಆ ಆ ಧರ್ಮದ ಶಕ್ತಿರೂಪವಾದ ಜಂಗಮನೂ, ಫಕೀರನೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಬಿಡುವ ಮಾನವತೆಯ ಪಿಡಿಕೆ ತುಂಬಿದ ಅವರ ಜೋಳಿಗೆಗಳೀಗ ಬೆತ್ತಲಾಗಿ ರಕ್ತಕಾರುವ ಕಾಯಿಲೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಿದು ಎಂದು ಸಮಕಾಲೀನತೆಯನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತದೆ.

ಕವಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ : ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಳಗು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕವಿತೆ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಆಚೆಗೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ತೊಡಗಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ತೊಡಕೂ ಹೌದು. ಕವಿ ಭವಿಷ್ಯವಾಚಕನಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯಿಂದ ನುಣುಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಕವಿತೆ ತಾನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಮಾಧಾನವೊಂದನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಹಿರಂಗದ ಘೋಷಣೆಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಕವಿತೆಯ ಅಂತರಂಗದ ತಾತ್ವಿಕ ತಿಳಿವಿಗಾಗಿ.

ಈ ಕವಿತೆಯು ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಸಂಧಿಸುವ ಸಂಧಿ ಭೂಮಿಯಾಗಿದೆ. ಸಂತೆ, ಜೋಳಿಗೆ ಎಂಬುದು 'ಹುಲಗೂರ ಸಂತಿ'ಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತ ಎಲ್ಲವೂ ಮಾರಾಟಕ್ಕಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಗಳ ಕೆಟ್ಟತನವನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕಿನ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸೋಲಿನ ನಿದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಿಖರವಾಗುವುದು ಅದು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಖಚಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ರೀತಿಗಾಗಿ.

"ನಿನ್ನ ಯುಗಾದಿಯ ಬೇವು ಬೆಲ್ಲ ನನ್ನ ರಮ್‌ಜಾನಿನ
ದೂದಖುರ್ಮಾ ಎಂದೂ ಒಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ"

ಈ ವಿಷಾದ ಹಳಹಳಿಕೆಯಾಗಿ ನಿಂತುಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಎಂತಹ ಕೆಟ್ಟ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವೆಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು 'ಮುಗಿಲೆತ್ತರಕೆ ಬೆಳೆದು ನಕ್ಷತ್ರಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ತರಬೇಕು' ಎಂಬ ಆಶಯ. ಕವಿತೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುವುದು, ಆ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಿಂದ ಹಸಿದ ಗಂಗಾಳವನ್ನು ತುಂಬಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರೇಮದ ತಹತಹಿಕೆಗಿಂತ ಸಮುದಾಯದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯದ ಚಿಂತನೆ ಮೂಲಕೇಂದ್ರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ :

೧. ಪ್ರೇಮವೆಂಬ ಭಾಷೆ :

ಯಾವುದೇ ಉತ್ತಮ ಕವಿತೆ 'ಹೊಸಹಾಡು' ಹುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದರ್ದನ್ನು ತನ್ನೊಡಲಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಕವಿತೆಗೆ ಇದೊಂದು ಸವಾಲು. ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳು, ಸಮಾಜದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕವಿತೆಗೆ ಅನುಭವದ

ವಲಯ ವಿಭಿನ್ನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಬೆಳಕಿನ ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಯೋಜನೆ ನಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸುವಂತೆ, ಹೊಸದಾಗಿಸುವಂತೆ ಕವಿಯ ಕಾಣುವ ಕಣ್ಣು ಕಾಣ್ಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಎಚ್ಚರ ಪ್ರಸ್ತುತ 'ಜಂಗಮ ಫಕೀರನ ಜೋಳಿಗೆ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರೇಮದ ಸೋಲಿನ ಉರಿಯ ಮೂಲಕ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಗಳ ವಿಕಾರತೆಯನ್ನು ತೋರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮ ಎಂಬ ಭಾವವು ಸಂವಹನದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತದೆ.

೨. ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಗಳ ಏಕತ್ರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ

ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮದ ಕುರಿತ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಸಮಾಜದ ಕುರಿತ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ದಿನದಿಂದ ದಿನಕ್ಕೆ ಜಟಿಲವಾಗುತ್ತಿರುವ, ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮೀಕರಣವನ್ನು ಹಳೆಯ ಸವಕಲು ಭಾಷಿಕ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆರೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಕವಿತೆ ತನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಎಂದು ಒಡೆದಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡೂ ಒಂದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ಥಿತಿ. ಇದುವರೆಗಿನ ಕಾವ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕಳಕಳಿಯನ್ನು ಅದೊಂದು ಹೊರಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕ ಕವಿತೆಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕವಿತೆಗಳು, ಜನಪರ ಕವಿತೆಗಳು ಎಂಬೆಲ್ಲ ಜಾಳಾದ ವಿಂಗಡಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಆಗಿಹೋಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೊರಜಗತ್ತು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಈ ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನದ ಸೋಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಇದನ್ನು 'ಬದ್ಧತೆಯ ಮಿತಿ' ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಸರಳೀಕರಣಕ್ಕೆ ದೂಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡುತನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಇಡಿಯಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಕವಿಯ ಪೂರ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕವಿತೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಿಗಿತನ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಇಡಿಯಾಗಿ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಹಾಯುವುದೆಂದರೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಅನುಭೂತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಭಾಷೆಗೆ ತಾಜಾತನದ ಹೊಳಪನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮವು ದೇಹಕಾಮಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ಪವಿತ್ರವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಅತಿಯಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಹಜವಾದದ್ದೆಂಬ ತಿಳಿವಿನಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿನ್ಯಾಸ ಸಂಘಟಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸೆರಗಿನಲಿ ಮಮತೆಯ ರಂಗು ತುಂಬಿಕೊಂಡ ನೀನೆಂದರೆ

ಜಾತಿ ಸತ್ತ ಕಿನಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಹುಡುಗರು ನೀರಾಟವಾಡಿದಂತೆ

ಪ್ರೇಮ, ಸೌಂದರ್ಯ, ಆಲ್ಹಾದದ ನೆನಪು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಫ್ರೆಶ್ ಆಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಫ್ರೆಶ್‌ನೆಸ್ ಕವಿ ಬದುಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

೩. ಭಾಷಿಕ ಸಂಕರ

ಈ ಕವಿತೆಯ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವು ಗದ್ಯದ ಗಡಸುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು, ಲಯಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಬೆರೆಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಉರ್ದುವಿನಂತಹ ಲಲಿತಮಯ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕವಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅನುವಾದಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಮೂಲ

ಭಾಷೆಯ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಉರ್ದು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬರುವ ಈ ದಾರಿಯು ಹೊಸ ಬೆರಗನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದೆ. ಗದ್ಯದ ವ್ಯಾಪಕತೆಯು ಕವಿತೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಚಿಂತನೆಯ ವಿಸ್ತಾರದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಕವಿತೆಯ ಭಾಷೆಯು ಹೊಸದೆನ್ನಿಸಲು, ಕವಿತೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ 'ಸಾಬರ ಹುಡುಗನ ಹಸಿರು ಗಜಲಿಗೆ ಕೇಸರಿ ಹೂವು ಅರಳದೇ' ಎಂಬ ಸಾಲನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದು ಹಸಿರು-ಕೇಸರಿ ಎಂಬ ಬಣ್ಣಗಳ ಮೂಲಕ ಇಸ್ಲಾಂ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಎಂಬ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬೇಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಸಿರುಗಿಡದ ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ಕೇಸರಿ ಹೂವಿನ ಬಣ್ಣ ಎಂಬ ಸುಳುವಿನ ಮೂಲಕ ಇದು ಸರಿಯಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಈ ಸಂಕರವು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅರಳದೇ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕವೂ ಹೌದು, ಉದ್ಗಾರವೂ ಹೌದು, ವಿಷಾದವೂ ಹೌದು, ನೋವೂ ಹೌದು. ಆ ಮೂಲಕ ಮತೀಯ ಬೇಧವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಗಟ್ಟಿತನವೂ ಹೌದು. ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಧಾಡಸಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ 'ನಮ್ಮ ಗೆಳತಿಯರ ಹೊಟ್ಟೆಯಲಿ ಭಾರತೀಯರಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೂ ಹೌದು.

೪. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನುಡಿಗಟ್ಟು

ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳ ಕೂಡು ಬದುಕನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳ ಮೂಲಕ ಮೂಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇದೆ. ಬೇವುಬೆಲ್ಲ – ದೂದಖುರ್ಮಾ, ಕಬರ್‌ಸ್ತಾನದ ಗೋರಿ-ರುದ್ರಭೂಮಿಯ ಗದ್ದುಗೆ, ಕಲ್ಯಾಣದ ಪುಸ್ತಕ – ಮೆಹಫಿಲ್ ಮುಷಾಯಿರಾ ಇಂತಹ ಜೋಡು ಬದುಕಿನ ಮಥನದಲ್ಲಿ 'ಜಂಗಮ ಫಕೀರ' ಎಂಬ ನುಡಿಗಟ್ಟು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ತೀವ್ರ ಅನುಭೂತಿಯಲ್ಲಿ. ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಧಾವಂತದಲ್ಲಿ.

೫. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ತೊಡಕು

ಇಂತಹ ತೀವ್ರತೆಗೆ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಮಾತಾಡುವವನ ಖಚಿತತೆ ಬಂದುಬಿಡುವ, ಒಳಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ತಪ್ಪಿಹೋಗುವ ಅಪಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮದ ರೂಪಕವಾಗಿ ತಾಜ್‌ಮಹಲ್ ಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ನೆಲೆಯ ಸ್ವೀಕರಣವಾಗಿದೆ. ಮಮ್ತಾಜ್‌ಳ ಮೂಲಕ ತಾಜ್‌ಮಹಲ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ ಬೇರೆ. ಈ ಇನ್ನೊಂದು ಓದನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಸ್ಮಾರಕವಿಲ್ಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ-ಭಾಷಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಲವನ್ನು 'ಕಾಲಳ ಕೃಪೆ' ಎಂದು ವ್ಯತ್ಯಸ್ತಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಕವಿತೆ ಒಳಗೊಂಡ ಪ್ರೇಮದ ಉದಾತ್ತತೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಗಲಿಬಿಲಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷಿಕ ಸಂಘಟನೆಯಿಂದ ತಾತ್ವಿಕ ದರ್ಶನವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾದ ಕವಿತೆಗೆ ವ್ಯವಧಾನದ ಅಗತ್ಯ ಇದೆ.

ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ ಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರೀತಿಯ ಮೂಲಕ ವರ್ತಮಾನದ ಭೀಕರತೆಯು ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಕವಿತೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗೂ ಕವಿತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗೂ ಇರುವ ಅನನ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು 'ಜಂಗಮ ಫಕೀರನ ಜೋಳಿಗೆ' ಎಂಬ ಈ ಕವಿತೆ ದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯ ಬದ್ಧತೆಯು

ಅದರ ಮಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ತ್ರಾಣವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕವಿ ಹೊಂದಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೈಚಾರಿಕ ಖಚಿತತೆಯನ್ನು ಕವಿತೆಯಾಗಿಸುವ ಅವಸರದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ನೀತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಕವಿತೆಗಳು ಬಹಳಷ್ಟು ಬಂದಿವೆ. ಮತ್ತು ಅವು ತಮ್ಮ ಒಮ್ಮುಖ ನಿಲುವಿಗಾಗಿಯೇ ವಾಚ್ಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಕವಿತೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮತ-ಧರ್ಮಗಳ ಜೈಲಿನ ಗೋಡೆ ಇರುವುದನ್ನು ತನ್ನ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಕವೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಇಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಬದ್ಧತೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ದಾಖಲಾಗುತ್ತ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಮಧು ಲಿಮಯೆ, ಅಯೋಧ್ಯೆ ವಿವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಅಯೋಧ್ಯೆ ವಿನಾಶಕಾರಿ ವೋಟ್ ಬ್ಯಾಂಕ್ ರಾಜಕೀಯ, ಪು. ೧೬

೨. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್, ಕಣವಿಯವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಲ : ಅನುದ್ವಿಗ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪು. ೧೯೮

೩. ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಕಣವಿಯವರ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಪಂಚ; ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು, ಕಣವಿಯವರ ಕವಿತೆ, ಹೊಸ ಓದು, ಪು. ೬೬೯

೪. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಅಗ್ನಿಪರ್ವ, ಎರಡು ಮಾತು, ಪು. ೧

೫. ಎಸ್.ಆರ್.ಭಟ್, ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ, ಕೆ. ಫಣಿರಾಜ್, ಕೋಮುವಾದದ ಕರಾಳ ಮುಖಗಳು, ಪು. ೧೩೫

೬. ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆ, ಪು. ೧೧

೭. ಎಂ. ಅಕಬರ ಅಲಿ, ಕಸಿ ಗುಲಾಬಿಯ ಕಥನ, ಕವಿಯ ಅರಿಕೆ, ಪು. ೩

೮. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಸಂಭವ, ಮುನ್ನುಡಿ, ಪು. ೩

೯. ಪಿ. ಲಂಕೇಶ್, ಟೀಕೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಸಂಪುಟ–೧, ಪು. ೩೫೮

೧೦. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ನಾಳೆಗಾದರೂ ಸಿಗದೆ ನಿನ್ನ ತಾವಿನ ಗುರುತು, ಅಭಿಪ್ರಾಯ

೧೧. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್, ಕಳೆದ ಕಾಲದ ಪ್ರೇಯಸಿಯರಿಗೆ, ಮುನ್ನುಡಿ, ಪು. ೫

೧೨. ಅದೇ, ಪು. ೭

೧೩. ವರವರರಾವ್, ಮಹೂವಾ, ಬೆನ್ನುಡಿ

೧೪. ಎನ್.ಕೆ. ಹನುಮಂತಯ್ಯ, ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನ ತಲ್ಲಣ, ಪು. ೬

೧೫. ಪ್ರಕಾಶ ಲೂಯಿಸ್, ಹಿಂದುತ್ವ : ದಲಿತ ಸಂಪರ್ಕದ ಇತಿಹಾಸ, ಹಿಂದುತ್ವ ಮತ್ತು ದಲಿತರು, ಪು. ೧೬೯

೧೬. ಕೆ. ಷರೀಫಾ, ಬಂಡಾಯ: ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆ, ಪು. ೩೧

೧೭. ನಾ. ದಿವಾಕರ, ದಲಿತರು ವಿಮೋಚನೆಯ ಹಾದಿ, ಒಂದು ಅವಲೋಕನ, ಪು. ೧೬

೧೮. ಡಾ. ರೆಹಾನಾ ಸುಲ್ತಾನಾ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳೆಯರ ಪ್ರಗತಿ ಹೇಗೆ?, ಮುಸ್ಲಿಮರ ತಲ್ಲಣ, ಪು. ೫೭

೧೯. ಸಭಾ ನಖ್ವಿ, ಭೌಮಿಕ್ ಜಾನ್ ಮೇರಿ, ಪರದಾ/ಬುರ್ಕಾ/ತಲೆವಸ್ತ್ರ/ಘುಂಘಟ್, ಮುಸ್ಲಿಮರ ತಲ್ಲಣ, ಪು. ೬೦.

೨೦. ಎಚ್.ಎಸ್.ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್, ಹಾಡೆ ಹಾದಿಯ ತೋರಿತು, ಪು. ೧೦೮

೨೧. ಬಿ. ಪೀರಭಾಷಾ, ಅಕ್ಕ ಸೀತಾ ನಾನು ನಿನ್ನಂತೆ ಶಂಕಿತ, ಅರಿಕೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ – ಎಂಟು
ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ

೧. ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಹಜರತ್ ಚರಿತ'

೨. ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಅಧ್ವಾನೀಜೀಗೊಂದು ಕಿವಿಮಾತು'

೩. ಚಂಪಾ ಅವರ 'ನೀವು ಪಡಕೊಂಡದ್ದು'

೪. ಮುಳ್ಳೂರ ನಾಗರಾಜ ಅವರ 'ಬೇಡ ನಮಗೆ ಕೋಮುವಾದ'

೫. ಬಿ.ಎಂ. ಬಷೀರ್ ಅವರ 'ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ದೇವರಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ನಾನು'

೬. ಸವಿತಾ ನಾಗಭೂಷಣ ಅವರ 'ಮಹಮದನ ಪ್ರೇಮಪತ್ರ'

೭. ಬಿ.ಎನ್.ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿಯವರ 'ರಾತ್ರಿಯ ನೆರಳುಗಳು'

ಅಧ್ಯಾಯ – ಎಂಟು

ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ

ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮೂಲತಃ ಆಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದದ್ದು. ರೂಪಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠವಾದದ್ದು. ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಕವಿತೆಯ ಸಂದರ್ಭ, ಸಮಾಜೋ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಮುಂತಾದ ಬಹಿರಂಗದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಆಕೃತಿಯೇ ಆತ್ಯಂತಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂತು. ಈ ವಿಧಾನದ ಅನುಕೂಲವೆಂದರೆ ಕವಿತೆಯೊಂದರ ಆಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಸಮೀಪದಿಂದ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡುವುದು. ಇದರ ಮಿತಿಯೆಂದರೆ ಕಲಾಕೃತಿಯ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿಂದಿನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡ ಹಾಗೂ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೇ ಹೋಗುವುದು. ಅಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಆಕೃತಿನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಬಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲದೇ ಕವಿತೆ ಬಯಸುವ ಕವಿ, ಪರಂಪರೆ, ಕಾಲಘಟ್ಟ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆಶಯನಿಷ್ಟ ವಿಮರ್ಶೆ ರೂಪವನ್ನೂ ರೂಪನಿಷ್ಟ ವಿಮರ್ಶೆ ಆಶಯಗಳನ್ನೂ ಕಡೆಗಣಿಸುವದರಿಂದ ಎರಡನ್ನು ಮೇಳವಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಹಜರತ್ ಚರಿತ'

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಭಾಷಿಕರೂಪ, ಶತಮಾನ, ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪ, ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕವಿ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದಂತೆ ಧರ್ಮವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಯೂ ವಿಭಾಗೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಕಿಟೆಲ್, ರೈಸ್, ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್‌ರಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರಿಂದಲೇ ಈ ಪರಿಕ್ರಮ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅವರು ಮೊದಲು ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದೇ ಧರ್ಮವನ್ನಾಧರಿಸಿ. ಇದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಧರ್ಮದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವಿಂಗಡಿಸಿದ ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿರಬಹುದು. ಧರ್ಮಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರವೇಶಮಾಡುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ವರ್ಗೀಕರಣ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿತು. ಪಂಪ ಜೈನನಾಗಿ, ಬಸವಣ್ಣ ವೀರಶೈವನಾಗಿ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಗೊಂಡರು. ಆದರೆ ಧರ್ಮಗಳು ಕವಿಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮದೊಳಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಧರ್ಮಾತೀತವಾಗುವ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಎದುರಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕಪೂರ್ವ ಕವಿಗಳಿಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಧರ್ಮ ಒಂದು ಬಂಧನವಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸದ ಕವಿಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಧರ್ಮದ ವಸ್ತುವಿನಾಚೆ ಚಲಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕವಿಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಂಪನಂಥ ಕವಿ ಇದನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಲೆಂದೇ ಲೌಕಿಕಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರಬೇಕು. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಜೈನ ಧರ್ಮದ

ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಹೋದ ಕವಿ, ಅದರಿಂದ ಹೊರಬರಲು 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ವನ್ನು ಬರೆದಂತಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯದ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಜಾತ್ಯತೀತನಾಗುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಶರಣರು ಮತ್ತು ಹರಿದಾಸರು ಈ ಬಂಧನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಪಡೆದಂತೆ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕಪೂರ್ವದ ಬಹುಪಾಲು ಕವಿಗಳು ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವಧರ್ಮದ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರೇ. ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಬಹುಜಾತಿ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಸೇರ್ಪಡೆಗೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಏಕತಾನತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಹರಿದಾಸ ಪರಂಪರೆಗೆ ಕನಕದಾಸನ ಸೇರ್ಪಡೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಇದು ಕೇವಲ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಕೂಡ. ಬಹು ಧರ್ಮಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಸೆಣಸಾಟ ನಡೆಸಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಧರ್ಮನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಮೆರೆಯಲೇಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಾಜಧರ್ಮವು ಕವಿಯ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಅವನ ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ತೀರ್ಮಾನಿಸುವದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಗಳು ಕೇವಲ ನಂಬಿಕೆ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿರದೇ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಹಾಕುವ ಹಾಗೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ತಾಣಗಳೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಘರ್ಷವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಕವಿಯ ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಠೆಗೆ ಇದೂ ಕೂಡ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ವೈದಿಕ, ಜೈನ, ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳು ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೋರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಿಷ್ಠೆಗೆ ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಅವರಿಗೆ ಧರ್ಮದ ಗಡಿಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುವದು ಸರಳ ಕೆಲಸವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಭಾರತದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಕವಿಗಳು ಸರಳವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಸ್ತು ವಿಷಯಗಳ ಬಂಧನದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸ್ಪರ್ಶ ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಕಾರಣ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದ ತತ್ವಪದಕಾರರು ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಮಾಸ್ತಿಯವರು 'ಹಜರತ್ ಚರಿತ' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ಬರೆದದ್ದು ಕೂಡ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ. ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಬಾಹುಬಲಿಯನ್ನು ಕುರಿತು, ಪುರಂದರದಾಸರಿಗೆ ಶಿವನನ್ನು ಕುರಿತು, ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದಿಗೆ ಇದನ್ನು ತುಲನೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಆಧುನಿಕ ಕವಿಗಳ ವಸ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮಹತ್ವ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಲೇಖಕರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯಲು ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಂದಾಗಿ ಹೋರಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕಾಗಿ ಭಾವೈಕ್ಯವನ್ನು ಬೆಸೆಯಲು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಲೇಖಕರು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ 'ಹಜರತ್ ಚರಿತ'ದಂತಹ ಕವಿತೆಗಳು ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಆವೇಶದಲ್ಲಿ ಮತ ಧರ್ಮಗಳು ಲೇಖಕರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು, ಗೋವಿಂದ ಪೈ, ಮಾಸ್ತಿಯವರಂಥ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಹಾಗೂ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತ ಅನ್ಯಧರ್ಮಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದರು. ಈ ಪ್ರವೇಶ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸದಾಶಯದೊಂದಿಗೆ

ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕಾಲದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸಿರಬಹುದು. ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಹಜರತ್ ಚರಿತ' ಕವಿತೆಗೆ ಈ ಎರಡೂ ನೆಲೆ ಇರುವದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವದು.

೨೦ ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಮಿರ್ಜಾ ಇಸ್ಮಾಯಿಲ್, ಜಗಳೂರ ಇಮಾಮಸಾಬರಂಥ ಮುಸಲ್ಮಾನ ಧರ್ಮದ ದಿವಾನರು ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಗ ಕರ್ನಾಟಕತ್ವ ಧರ್ಮಾತೀತತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಸರಕಾರಿ ಹುದ್ದೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಅವರ ಸಂಪರ್ಕದ ಕೊಂಡಿ 'ಹಜರತ್ ಚರಿತ' ಬರೆಯಲು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಉಂಟು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮಾಜವು ದಟ್ಟವಾಗಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿರುವದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿರಬೇಕು. ಸೃಜನಶೀಲ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಬರವಣಿಗೆಯ ಏಕತಾನತೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಹಲವು ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದುಂಟು. ವಸ್ತು ಬದಲಾವಣೆ, ರೂಪಬದಲಾವಣೆ ಇತ್ಯಾದಿ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಬಹುಪಾಲು ಬರವಣಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮನಿಕಲ್ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಆವರಿಸಿದೆ. ಈ ಏಕತಾನತೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಕೂಡ ಮಾಸ್ತಿ ಇಂಥ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರಬಹುದು.

ಲೇಖಕನ ಒಟ್ಟು ಬರವಣಿಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವೇ ಮಾರಕವೇ ಎಂಬಂಥ ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಲೇಖಕನ ನಿಲುವುಗಳು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಬಹುದು. ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯಿಂದ ಕೃತಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕಂಡು ಬರಬಹುದು. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರವಾಗಿದ್ದ ಲೇಖಕ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬಹುದು. ಲೇಖಕನನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಕಥೆಗಳುದ್ದಕ್ಕೂ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸನಾತನ ಮೌಲ್ಯ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಲೇ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವರು. ಹಾಗೆಯೇ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕೃತಿಯನ್ನೂ ರಚಿಸಿದವರು. ಲೇಖಕ ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಬಹುಮುಖಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳ ಧನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಋಣಾತ್ಮಕ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾಸ್ತಿ ಮೂಲತಃ ಕಥೆಗಾರರು. 'ಹಜರತ್ ಚರಿತ' ಅವರ ಮಹತ್ವದ ಕವಿತೆ ಏನಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವರು ನವೋದಯದ ಮಹತ್ವದ ಕವಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಕವಿತೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮೂಲತಃ ಕಥೆಗಾರರಾಗಿರುವ ಮಾಸ್ತಿ, ಕಥನಕವನಗಳನ್ನು ಬರೆದದ್ದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. 'ಹಜರತ್ ಚರಿತ' ಒಂದು ಕಥನಕವನವಾಗಿದೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರಂಥ ಹಿರಿಯ ಲೇಖಕರು ೧೯೨೦ ರಷ್ಟೊತ್ತಿಗೆ 'ಹಜರತ್ ಚರಿತ'ವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಮೂಲಕ ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಔದಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾರೆ. ನವೋದಯ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ಕಾಲದ ಮುಖ್ಯ ಕವಿಗಳು ಇಸ್ಲಾಂ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್‌ದಂಥ ಅನ್ಯಧರ್ಮಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು, ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದ ಪವಾಡ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕವಿತೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಬರವಣಿಗೆಯು ಆಳದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಸಂಧಾನದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಶೀ ಧರ್ಮಗಳಾದ ವೈದಿಕ, ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ, ವೀರಶೈವ ಆಕರಗಳಿಂದಲೂ ಈ ಕಾಲದ ಲೇಖಕರು ಉದಾರವಾಗಿ ವಸ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಹೋರಾಟದ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಗತದೆಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿರಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮದ ಪ್ರವಾದಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವದೆಂದರೆ ಆ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸ್ವೀಕಾರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿ ಇಸ್ಲಾಂನ ಕೆಲವು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು 'ಹಜರತ್' ಮೂಲಕ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕವಿತೆಯು ಇಸ್ಲಾಂಧರ್ಮದ ಉಗಮದ ಬಗ್ಗೆ ಸಹಮತ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಜರತ್‌ರು ಹುಟ್ಟುವ ಮುಂಚಿನ ಮಧ್ಯಏಷ್ಯಾದ ಅರಬ್ ಸಮುದಾಯದ ಹಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ನಡುವೆ ಭಯಂಕರ ಹಿಂಸೆ ತಾಂಡವವಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಕಲ್ಲುದೇವರುಗಳ ಪೂಜೆ, ಸಹೋದರರ ಹತ್ಯೆ, ಹೆಣ್ಣು ಶಿಶುವಿನ ಕೊಲೆ... ಮೌಢ್ಯ ಮತ್ತು ಕ್ರೌರ್ಯಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ಬದುಕು ಅದಾಗಿತ್ತು. ಇಂಥ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಬದುಕಿನಿಂದ ಅರಬ್ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಲು ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಜರತ್‌ರಿಗೆ ಧರ್ಮಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ದೇವರ ಅನುಗ್ರಹ ಹಾಗೂ ಲೋಕವನ್ನು ಕಾಯುವ ಜಗತ್ತಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ತತ್ವಗಳು ಆಧಾರವಾದವೆಂದು ಮಾಸ್ತಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಸ್ಲಾಂಧರ್ಮದ ಉಗಮದ ಹಿಂದೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡವಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ಮಾನವ ಕಲ್ಯಾಣದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿತು. ಇಸ್ಲಾಂ ಏಕದೇವೋಪಾಸಕ ಧರ್ಮವಾಗಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳಲು ವಿವಿಧ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡವಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆ ಇಸ್ಲಾಮನ್ನು ಆಕ್ರಮಣಕಾರರ ಧರ್ಮವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ ಕಾಲಘಟ್ಟವದು. ಹಿಂದೂ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತಾಂಧತೆ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದೀ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲ. ಜೊತೆಗೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಕಾಲ. ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕಲು ಹುಟ್ಟಿದ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಧರ್ಮವೆಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಧರ್ಮಸಹಿಷ್ಣುತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತ ದ್ವೇಷ ತಾಂಡವಾಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮದ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಕೆಲಸ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದದ್ದು. ಮಹಮದರು ಭಯಂಕರ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಪಾತಕದ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾಸ್ತಿ ವಿಸ್ಮಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಹಜರತ್ ಮಹಮದರ ಪವಾಡ ಸದೃಶ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗಾಢವಾದ ನೈತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅಬೂಜಹಾಲ್ ಕೊರೇಷಿ ಒಂಟೆಯನು ಕೊಂಡು ಹಣವನ್ನು ಕೊಡದಿದ್ದಾಗ ಅವನ ಮನೆವರೆಗೂ ತೆರಳಿ ಅದನ್ನು ಕೊಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗರ್ವ ಅಹಂಕಾರಗಳಿಂದ ಬೀಗುತ್ತಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬ ಸಂತನ ನೈತಿಕತೆಯ ಮುಂದೆ ಭಯಭೀತನಾಗಿ ತನ್ನ ತಪ್ಪನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಸಂದಿಗ್ಧತೆ ಈ ಘಟ್ಟದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊರೇಷಿಗೆ ಯಾರೋ ಮಹಮದರು ಒಂದು ಮಾತಿಗೆ ಮೆತ್ತಗಾದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ

ಒಂದು ಮಾತೆ? ಒಳ್ಳೆಯ ಮಾತು!
ಬಾಗಿಲಲಿ ನಿಂತು ಬೆಲೆಯನು ಕೊಡಿಸಬಂದಿಹೆನು
ಎಂದು ಅವನೆಂದಾಗ ಅವನ ತಲೆಯಲಿ ಒಂದು
ಸರ್ಪ ಹೆಡೆಹರಡಿ ನಿಂತಿತು ಹಣವ ಕೊಡದಿರಲು
ಮುಂದ ಹಾಯ್ದೆನ್ನ ಕಚ್ಚಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು

ಮಾಸ್ತಿ ಮಹಮದರನ್ನು ಪ್ರವಾದಿ ಎಂದೂ ಕೊರೇಷಿಯಿಂದ ಹಣಕೊಡಿಸಿದ್ದು ಪವಾಡವೆಂದೂ ಉದ್ಗಾರ ತೆಗೆಯುತ್ತಾರಾದರೂ ಕವಿತೆಯ ಒಳರಚನೆ ಆ ಪ್ರವಾದಿತನವನ್ನಾಗಲೀ ನೈತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವದಿಲ್ಲ. ಕೊರೇಷಿಯು ಅವರು ಪ್ರವಾದಿಗಳು, ಸಂತರು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹಣಕೊಡಲು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಮಹಮದರ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸರ್ಪ ಹೆಡೆಹರಡಿ ನಿಂತು ತಾನು ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ತನ್ನನ್ನು ಕಚ್ಚುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಭಯಗೊಂಡು ಹಣ ನೀಡಿದೆನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಡೆಹರಡಿದ ಸರ್ಪವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸುವದು? ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಸರ್ಪ'ದ ಪ್ರತಿಮೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೇಡಿನ ದ್ವೇಷದ ಉಗ್ರಕೋಪದ ರೂಪಕ. ದುರ್ಯೋಧನನು ಸರ್ಪಲಾಂಛನ ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಕೊರೇಷಿಯ ಪಾಲಿಗೆ ಅವರು ಅವನನ್ನು ಕಚ್ಚಬಲ್ಲ ಸರ್ಪ. ನೈತಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಸರ್ಪವನ್ನೂ ಈ ಕವಿತೆಯ ಪಠ್ಯದ ಒಳಗಡೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುವದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಯ ಮೂಲಕ ಕೊರೇಷಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು ನೈತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕಾರಣದಿಂದಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಮತೀಯವಾದಿ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

ಹಾವಿದ್ದಿತೋ ಇಲ್ಲವೋ
ದೇವರೂ ದೇವರ ಪ್ರವಾದಿಯೂ ಬಲ್ಲರು
ನಾವು ಬಲ್ಲೆವೇ? ನಮಗೆ ಬೇಕಾದುದಿಷ್ಟೇ ಸರಿ
ಕೊಬ್ಬಿ ನುಡಿದವನು ಕೊಬ್ಬಿದುದು ತಪ್ಪೆಂದರಿತು
ವಿನಯವನು ತೋರಿ ಬಾಳಿದನು

ಹಾವು ಇರುವ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವ ವಿಷಯ ದೇವರಿಗೂ ಪ್ರವಾದಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಅದು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ವಿಷಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಸ್ತಿ ಪ್ರವಾದಿಯ ಪ್ರವಾದಿತನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಿದೆ. ಸತ್ಯ ಏನಿದೆಯೋ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೆಂದು ಸಂಶಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಪಠ್ಯದ ಹೊರ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಮಹಮದರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಅಪಾರ ಗೌರವವನ್ನು ಒಳ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಮನೋಧರ್ಮದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ವಿವರಣೆಯನ್ನೂ ಕವಿತೆ ನೀಡುತ್ತಿದೆಯೇ?

ಕವಿತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪವಾಡವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಎಲ್ಲ ಪವಾಡಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವರ ಹಸು ಮನಸು ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುವದು. ಎಲ್ಲ ವೈರಿಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದ

ಮೇಲೆ ಹಜರತ್ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಮಂದಿರಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನೂ ಒಡೆಯಲು ಆದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸೇನಾಪತಿ ಅಲಿ ವಿಗ್ರಹ ಭಂಜಸಿಲು ಕೈಮಾಡಿದಾಗ ವಿಗ್ರಹ ನಿಲುಕುವದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಮಹಮದರು ಅಂಬೆಗಾಲಲಿ ಕುಳಿತು ತಮ್ಮ ಬೆನ್ನ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಬೆನ್ನ ಮೇಲೇರಿ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ಕೆಳಗಿಳಿದ ಸೇನಾನಿ ಹರ್ಷದಿಂದ ಕುಣಿದಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮಹ್ಮದರ ಬೆನ್ನ ಮೇಲೇರಿದ ಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ನೋವಿಲ್ಲದ ಬಗ್ಗೆ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಮಹಮದರು 'ನಿನ್ನನ್ನು ಮಹಮದ್ ಎತ್ತಿ ಗೆಬ್ರಿಯಲ್ ಇಳಿಸಿದ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಿಗ್ರಹನಾಶಕ್ಕಾಗಿ ಸೇನಾನಿಯ ಪಾದಗಳಿಗೆ ಬೆನ್ನು ನೀಡಿದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾಸ್ತಿ, ಅವರನ್ನು 'ಹಸುಮನಸು ಅದು! ಇನ್ನೆಂಥ ಸೌಜನ್ಯ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸೇನಾನಿ ಅಲಿ, ವಿಗ್ರಹನಾಶಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದಾಗ 'ಅವರಿಗೂ ದೈವ ಶಾಂತಿಯನು ನೀಡಿ ರಕ್ಷಿಸಲಿ'ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮಾತುಗಳು ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ವಿಗ್ರಹನಾಶಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಬೆನ್ನನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ನೀಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಮಹಮದರನ್ನು 'ಹಸುಮನಸು!' ಎಂದು ಕರೆಯುವದು ವ್ಯಂಗ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ವಿಗ್ರಹ ಭಂಜಕರನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿತ್ತು. ಘಜ್ನಿ, ಘೋರಿ ಮಹ್ಮದರು ಭಾರತದ ಹಿಂದೂ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಭಂಜಿಸಿದ್ದನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿತ್ತು. ಅದು ಇಸ್ಲಾಮನ ಲಕ್ಷಣವೆಂಬಂತೆ ನಿರೂಪಿಸಿತ್ತು. ಪಟ್ಟಣ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳ ನಾಶ ಆ ಕಾಲದ ರಾಜಶಾಹಿಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿತ್ತು. ಹಿಂದೂ ಅರಸರೂ ಕೂಡ ದಿಗ್ವಿಜಯದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಲೂಟಿಮಾಡಿದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಈ ನಿರೂಪಣೆಯ ಮೂಲಕ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ದ್ವೇಷ ಬಿತ್ತಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಹುನ್ನಾರ ನಡೆಸಿತು. ಈ ಚಿಂತನೆಯಿಂದಲೇ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿತ್ತು. ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದ ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಆ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಹಮದರ ವಿಗ್ರಹಭಂಜನೆಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿತ್ರಿಸುವದರ ಉದ್ದೇಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆದಂತಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ರೂಪಕಗಳು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ಮಹಮದರ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತವೆ.

ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಹಾಗೆ ಇಸ್ಲಾಂ ಕೂಡ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕು ಜಡಗೊಂಡ ಬಗ್ಗೆ ಖೇದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. 'ಬಾನ ನೀರು ನೆಲಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದು ಕದಡಿದ ನೀರಾಯಿತು' ಎಂಬ ಸಾಲು ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮಗಳು ತಮ್ಮ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಮರೆತು ಪತನಮುಖಿಯಾಗಿವೆಯೆಂಬ ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂಲಧರ್ಮವನ್ನು 'ಬಾನನೀರು' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವದು ಕೂಡ ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಅದು ನೆಲದ ನೀರು. ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಜ್ವಲವಾಗಿದ್ದವು, ಈಗ ಪತನಗೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವದರ ಹಿಂದೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಗತವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರೇರಣೆ ಇದ್ದಂತಿದೆ.

'ಅದು ಹೇಗೇ ಇದ್ದರೂ ಗುರು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಾರಿದ ಧರ್ಮ ಎಂದಿಗೂ ಹಿರಿದು' ಎಂಬ ಮಾತಲ್ಲೂ ವ್ಯಂಗ್ಯವಿದೆ. 'ಹೇಗೆ ಇದ್ದರೂ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಒಂದಾಗಿಸುವ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಗ್ರಹನಾಶ ಮಾಡಿದ ಮಹಮದರ ಕ್ರಮ ಒಂದು ದೋಷವಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಹೊಸಧರ್ಮ ಉದಯವಾಗುವಾಗ ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥಾಪಕರ ಕೆಲವು ತಪ್ಪು ನಿಲುವುಗಳು ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಹರಿದು ಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಕವಿತೆಯದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಅದು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ, ಉಪಮೆ, ರೂಪಕಗಳು ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯದೇ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನೀಡುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಚಿಂತನೆಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಗೌರವ ಮತ್ತು ಮಹಮದರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಪೂಜ್ಯಭಾವ. ಈ ಗೌರವ ಹಾಗೂ ಪೂಜ್ಯಭಾವಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆ ತರುವಂಥ ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರವಾದಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಆತ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದು, ಅವುಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ವಿಚಾರ. ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳಿರುವಂತೆ ಇಸ್ಲಾಮನಲ್ಲೂ 'ವಿಗ್ರಹಭಂಜನೆ'ಯ ದೋಷವಿದೆ ಎಂಬ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂದೇಶದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೇ ಇಡೀ ಕವಿತೆಯ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿದೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರಂಥ ಹಿರಿಯ ಕವಿಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಕಾರಣವೇನು? ೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪ ಅವರನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿತೇ? ಹಿಂದೂ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಚಳುವಳಿ, ಬ್ರಿಟಿಷರ ಒಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿಯ ಫಲವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಹಿಂದೂ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯ ಬಿರುಕು, ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಹಿತಾಸಕ್ತವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಬೇಕಾದಂಥ ಸನ್ನಿವೇಷಗಳೆಲ್ಲ ಮಾಸ್ತಿಯವರನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿವೆಯೇ? ಬಂಗಾಲಿ ಮತ್ತು ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಹಿಂದೂ–ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸ್ನೇಹ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕೃತಿಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆಯೇ? 'ಆನಂದಮಠ'ದಂಥ ಕೃತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬನ ನಿಲುವುಗಳ ಸರಿತಪ್ಪುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೇ ಆತನನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಕಾಲಮಾನದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಒತ್ತಡಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದೆ.

೨. ಅಧ್ವಾನಿಜೀಗೊಂದು ಕಿವಿಮಾತು, ಯು. ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ

ಡಾ. ಯು. ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಸಮಕಾಲೀನತೆಗೆ ಸದಾ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತ ಬಂದವರು. ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳೊಂದಿಗೆ ತಾರ್ಕಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡವರು ಏಕಮುಖಿ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವರು. ಇವರ 'ಬಾವಲಿ' ಮತ್ತು 'ಹದಿನೈದು ಪದ್ಯಗಳು' ಎಂಬ ಕವನ ಸಂಕಲನಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು, 'ನವ್ಯ'ದ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಡಾ. ಜಿ. ಎಸ್. ಅಮೂರ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ "ಲಯ ಶಿಲ್ಪ ಪ್ರತಿಮೆ ಇಂಥ ವಿಧಾನಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ನವ್ಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನುನಸರಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮದೆಯಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿದೆ."[೧] "ನವ್ಯ ಕವಿಯ ಜೀವದ ತಾಪ, ಕಾಡುವ ಹಾಳು ನೆನಪು ಹಾಗೂ ಟ್ಯಾಂಟಲಸ್ಸಿನ ಹಪಾಹಪಿ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳ ನಾಯಕನಿಗೆ

ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ."[೨] ಈ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಎಂಭತ್ತರ ದಶಕದ ನಂತರ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ಮಾದರಿಯಿಂದ ಸಮಾಜ ನಿಷ್ಠೆಯ ಕಡೆಗಿನ ಚಲನೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಎರಡು ಸಂಕಟಗಳಾದ ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಗಳಿಗೆ ಕವಿತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಊರಾದ ದೇಶ', 'ಊರಿಲ್ಲದ ದೇಶ', 'ಊರು - ದೇಶ', 'ದೇವಾನಾಂಪ್ರಿಯ' ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. 'ಭಕ್ತಿ - ವಿಭಕ್ತಿ', 'ಮತ್ಸ್ಯಾವತಾರ', 'ಭಕ್ತಿ' ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳು ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಡಾ. ಜಿ. ಎಸ್. ಆಮೂರ ಅವರು ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ ಮತ್ತು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಚ್. ಎಸ್. ವೆಂಕಟಮೂರ್ತಿಯವರು ಇವರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅನೇಕಾಂಶಗಳ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಎಂಭತ್ತರ ಈಚಿನ ಇವರ ಕವಿತೆಗಳು ಪ್ರಾಥಮಿಕ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳ ಸಾಹಚರ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಇವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆಯ ಒತ್ತಾಸೆಗಿಂತಲೂ, ಅವುಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವು ಸಹಜ ಸಂವಹನಶೀಲತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ನವ್ಯದ ರೂಪ ನಿಷ್ಠತೆಯ ಹಟಮಾರಿತನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಗದ್ಯತನ ಹಾಗೂ ಸ್ವಭಾವೋಕ್ತಿಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರ ಆ ಕಾಲದ ಲೇಖನ ಹಾಗೂ ಭಾಷಣಗಳ ಮರು ನಿರೂಪಣೆಯಂತೆಯೂ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಏಕಮುಖ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದದ ಏಕಮುಖ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಹುತ್ವದ ಹುಡುಕಾಟ ಈ ಕಾಲದ ಲೇಖಕರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಶಿಲ್ಪದ ಮೂಲಕ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಅಧ್ವಾನೀಜೀಗೊಂದು ಕಿವಿಮಾತು' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಬಹುದು. ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಗಳಿಗೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಂತಿರುವ ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆದದ್ದು ೧೯೯೧ ರ ಡಿಸೆಂಬರ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ. ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಈ ಕಾಲ ಹಲವು ಅಧ್ವಾನಗಳ ಕಾಲವೂ ಹೌದು. ಮಂಡಲ್ ವರದಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಮಂಡಲ ಚಳುವಳಿಯ ಅಧ್ವಾನಿಯವರ ರಥಯಾತ್ರೆಯ ಕಾಲ. ಅಧ್ವಾನಿಯವರು ರಾಮಜನ್ಮಭೂಮಿ ವಿವಾದದ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ವಿರುದ್ಧ ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತ ವೋಟ್ ಬ್ಯಾಂಕನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭ, ಕವಿತೆಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆ ಮತ್ತು ಕವಿತೆಯ ರಚನೆಯ ಕಾಲಸೂಚಿಗಳು ಕವಿತೆಯನ್ನು ಯಾವ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸಬೇಕೆನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಅಬದ್ಧವನ್ನು ನೇರವಾಗಿಯೇ ಎದುರಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವೂ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರ ಸಮಗ್ರಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮೌಲಿಕವಾದ ಸುದೀರ್ಘ ಮುನ್ನುಡಿಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವವರು ಡಾ. ಜಿ. ಎಸ್. ಅಮೂರ ಅವರು. ಅವರು ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಜಾಗತೀಕರಣದ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆತ್ಮ ಸುರಕ್ಷತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕವಿತೆಯ ಕಾರಣ ಸತ್ಯವನ್ನು

ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ನವ್ಯದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರಿದರೂ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ತನ್ನ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸೃಜನಶೀಲತೆ ವಿಭಿನ್ನ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಸಂಧಿಭೂಮಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

"ಯಾವುದು ನೈಜವಾಗಿ ಸ್ಥಳಿಯವೋ ಅದು ಮಾತ್ರ ಸರ್ವ ದೇಶೀಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ"[3] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಕವಿ. ಈ ಕವಿತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಜಾತಿ - ಮತ – ಪಂಗಡ, ಪ್ರದೇಶ, ದೇಶ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಕ್ರಮ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕದ ಕಡೆ ಚಲಿಸುವಂತಿದೆ. ಹರಡಿಕೊಂಡ ಪರಿಧಿಯು ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಅಂತರ್ಗತವಾದಂತಿದೆ.

ಲಂಡನ್‌ನಲ್ಲಿ 'ನೀನು ಯಾರು' ಎಂದರೆ
'ನಾನು ಭಾರತೀಯ' ಸಾರಿ,
ಪಾಕಿಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಗುರುತಿಗೆ

ಹಾಗೇ ದೆಹಲಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದವ
ಬೆಂಗಳೂರಲ್ಲಿ ಮಲೆನಾಡಿನವ
ಶಿವಮೊಗ್ಗದಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿಯವ
ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟೂರು ಮೇಳಿಗೆಯವ

ಮೇಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಳುವುದೇ ಬೇಡ
ಇಂಥ ಜಾತಿಯ ಇಂಥವರ ಮಗ.

ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ–ಮತಗಳ ವೈವಿಧ್ಯಗಳು ಇರಲಾರದೇ ರಾಜ್ಯ, ರಾಷ್ಟ್ರ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವಗಳೊಂದಿಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯಲಾರ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಪಡೆಯದೆಯೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಅಸ್ಮಿತೆ ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಇರದೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಇರದು. ಈ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯ ಲಕ್ಷಣವೇ ಜಾತಿ - ಮತ – ಪಂಥಗಳ ವೈವಿಧ್ಯತೆ. ಇವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ವಿವಿಧತೆಗಳಾಗಿ ಅಗತ್ಯ. ವೈರುಧ್ಯಗಳಾಗಿ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಒಪ್ಪಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಹೌದು. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದ ಬಂಡವಾಳವಾದಗಳ ವಿಸ್ತೃತ ರೂಪವಾದ ಜಾಗತೀಕರಣ ಕೇವಲ ಆರ್ಥಿಕ ಅತಿಕ್ರಮಣದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ತಂತ್ರವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ 'ವಿಶ್ವ ಕುಟುಂಬ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಳಗಿನ ಹೂರಣವನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಿವಿ ಮಾತನ್ನು ಅದ್ವಾನೀಜಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಯಾಕೆ? ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಪೂರಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಕೇತವೆಂದೇ? ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಬೆನ್ನು ಹಾಕಿ ಮತ್ತಿಷ್ಟು ಛಿದ್ರತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವ ನಾಯಕರೆಂದೇ? ತಾನು ಇಂಥ ಜಾತಿಯ ಇಂಥವರ ಮಗನಾಗಿದ್ದೇ, ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಬಹುದಾದ ಸಮೀಕರಣವನ್ನೂ ಕವಿತೆ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಪರಿಧಿಗೆ ನೆಗೆವ ನೆಗೆತ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪರಸ್ಪರ ಚಲನಶೀಲ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ವರ್ತಮಾನದ ನಾಗರಿಕ ಬದುಕು ವಿಸ್ತಾರ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟಿದೆ. ಭೌತಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನನ್ನು ಹಲವು ಎತ್ತರ - ಬಿತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಮೂಲ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನ ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಅನುಭವ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಮರಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು. ಈ ಕವಿತೆ ಕೂಡ ಸ್ವ ನಿವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದುದು ಯಾವ ಪೂರ್ವಸೂಚನೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಪರಂಪರೆಯ ಸ್ಮೃತಿಕೋಶವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಜಿ ಪ್ರತೀಕವಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ತನ್ನಜ್ಜಿಯಂತೆ ನನ್ನಜ್ಜಿ ದೇವರ ಕೋಣೆಯ ಗಿಂಡಿಯಲ್ಲಿರುವ

ಗಂಗೆ ಕುಡಿದೇ ಪ್ರಾಣಬಿಟ್ಟದ್ದು.

ಕವಿತೆ ಅಧ್ವಾನಿಯವರ ಕಿವಿಯಲ್ಲುಸುರುತ್ತಿರುವ ಮಾತಾಗಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯದೆ ಅರ್ಥವಲಯಗಳು ಒದಗುತ್ತದೆ. "ಅಯೋಧ್ಯಾ ರಾಮವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು ಜನಪದ ಧರ್ಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೂಡ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವೆ. ಜನಪದ ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆ ಎಷ್ಟು ವಿಶಾಲವಾದದ್ದೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹರಿವ ನೀರೆಲ್ಲ ಗಂಗೆ . . . . ಮಿಡ್ಲಸ್ಕೂಲಿನಲ್ಲಿ ಓದುತ್ತಿದ್ದಾಗ ನಮ್ಮಮ್ಮ ಗಂಗಾಮೂಲಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಚಡಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಳು. . . . ಆದರೆ ನಾವು ಹೋದದ್ದು ಗೌರಿಬಿದನೂರಿನ ಹತ್ತಿರದ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಹಳ್ಳಕ್ಕೆ. ಅಮ್ಮನ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅದೇ ಗಂಗೆ."[೪] ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಈ ಮಾತುಗಳು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕವಿತೆಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿ ಊರಿಗೊಂದೊಂದು ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತದ ಐತಿಹ್ಯದ ನಂಬುಗೆಗಳಿರುವ ನೆಲ ಇದು. ಇಂದಿಗೂ ಹೊಲದ ಪೂಜೆಗೆ ಹೋದ ರೈತರು ಅಲ್ಲೇ ಬಿದ್ದಿರುವ ಕಲ್ಲು ತೊಳೆದು ಪೂಜಿಸಿ ಉಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಮಾರನೆಯ ದಿನ ಅದು ಬರಿಯ ಕಲ್ಲು ಎಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ತುಳಿಯುವ ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿರುವ ದೈವತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಈ ನೆಲದಲ್ಲಿ 'ಏಕಧರ್ಮ ಏಕದೇವ ಏಕಭಾಷೆ ಏಕಜನಾಂಗ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ರಥಯಾತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ರಾಮಮಂದಿರ ನಿರ್ಮಾಣದ ಉದ್ದೇಶ ಒಂದು ಸ್ಥಾವರಕ್ಕೆ ಸಮಸ್ತರನ್ನೂ ಸೆಳೆಯುವುದು. ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ 'ಹಿಂದೂ ಎಂಬ ಕಲ್ಪಿತ ಕುಲದ ಒಳಗಿರುವ ವೀರಶೈವ, ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ, ಅದ್ವೈತ ದರ್ಶನಗಳು ಈ ಸ್ಥಾವರನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂಥವು.' ಈ ಕವಿತೆ ಸ್ಥಾವರ ದೇವರ ಏಕರೂಪಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುತ್ತಾ ಪ್ರಬಲವಾಗತೊಡಗಿದ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಜನಪದ ಧರ್ಮದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುತ್ತದೆ. "ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಒಳಗಿನವರಾಗಿ ಇರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕುರುಡಾಗಿ ಟೀಕಿಸುವುದು ಸಲ್ಲದು. ಬಸವ, ತುಕಾರಾಂ, ಕಬೀರ ಮೊದಲಾದ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಂತರು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಎಚ್ಚರದೊಂದಿಗೆ ಒಳಗಿನವರಾಗಿದ್ದಾರೆ."[೫] "ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡೇ ಆಧುನಿಕರಾಗಬೇಕಾದದ್ದು ನಮ್ಮ ಅವಶ್ಯಕತೆ."[೬]

ಪರಂಪರೆಯ ಒಳಿತನ್ನು ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿ ಎದುರಿಸುವ ವಿಧಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಒಲವಿದೆ. ಈ ಕವಿತೆ ಅಂತಹ ಒಲವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಧರ್ಮದ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಕವಿತೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಧ್ವಾನಿ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಪದ. ಅಂತಹ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ವಿಡಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಶಿಶ್ ನಂದಿ ಗುರುತಿಸುವ 'ನಂಬಿಕೆಯಾಧಾರಿತ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆಧಾರಿತ ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಅಜ್ಜಿಯ ಮೂಲಕ ಜನಪದರ ನಂಬಿಕೆಯಾಧಾರಿತ ಧರ್ಮವು ಅಧ್ವಾನಿಯವರ ಮೂಲಕ ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆಧಾರಿತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಗಂಗೆಯನ್ನು ಹಿಂದುತ್ವದ ಪ್ರತೀಕವೆಂದು ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ರಾಜಕಾರಣ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಿಲುಬುಗಿಂಡಿಯ ನೀರಾಗಿ ವಾಸ್ತವೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕವಿತೆ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತದೆ. 'ಇನ್ನೂ ಉಳಿದೇ ಇರುವ ನೀರು' ಪರಂಪರಾಗತ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಉಳಿದುಬರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಸಂಕಥನದಂತೆ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದ ಕವಿತೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಎದುರಿಸುತ್ತದೆ.

ನನ್ನಂತೆ ತನ್ನ ಅಡ್ರೆಸ್ ಕೊಡಬೇಕಾದ ಪಾಡು
ಅಜ್ಜಿಗಿರಲಿಲ್ಲ.
ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರಿಗೂ ಇರಲಿಲ್ಲ
ಪೂರ್ವಸೂರಿಗಳಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರ

ಜಾತಿಯನ್ನು ಜಾತಿವಾದವಾಗಿಸುವ, ಧರ್ಮವನ್ನು ಕೋಮುವಾದವಾಗಿಸುವ, ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮವನ್ನು 'ಅಡ್ರೆಸ್ ಕೊಡಬೇಕಾದ ಪಾಡು' ಎಂದು ಕವಿತೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಶ, ಭಾಷೆ, ಜಾತಿ - ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಎಚ್ಚರವಿಲ್ಲದೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಬದುಕಿ ಬಿಡುವ ಸ್ಥಿತಿ ಹಿಂದಿನದಾದರೆ ತನ್ನ ಗುರುತಿನ ಈ ಎಲ್ಲ ಚಹರೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇಂದಿನದು. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಸಂಶಯದಿಂದ ನೋಡುವ, ಸಂದೇಹಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಅಡ್ರೆಸ್ ಕೊಡಬೇಕಾದ ಪಾಡು' ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೂ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆ. ಫಣಿರಾಜ್ ಅವರು ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರ ಪ್ರವೇಶವು ಸದ್ಯದ ಆತಂಕಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ನಿರಾಳತೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ಪರಂಪರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನನಗಂತೂ ಸದಾ ಅನುಮಾನ"[೭] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕವಿತೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಗೊಂದಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸರಿಯಾದದ್ದು. ಯಾಜ್ಞಾವಲ್ಕ್ಯರ ಪ್ರವೇಶದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಭೌತವಾದಿಯಾದ ಅಜ್ಜಿ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯವಾದಿಯಾಗಿದ್ದ. ಮಹಾನ್ ವಾಗ್ಮಿಯಾಗಿದ್ದ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ 'ಪೂರ್ವ ಸೂರಿ'ಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮೊದಲ ಕಾರಣದಂತೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕಾಂಡ ಪಂಡಿತನಾಗಿದ್ದ ವಾಗ್ಮಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಗೋಮಾಂಸ ಸೇವನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವ. ಅವನನ್ನು ಪೂರ್ವಪರಂಪರೆಯ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೆಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸರಿಯಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಸರಳತೆಗೆ ಇದು ತಲುಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತ ನಿರಂತರ ಜ್ಞಾನವಾಹಿಯಾಗಿದ್ದ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಜನರ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಕವಿತೆ ಅನುಸಂಧಾನಗೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ.

ಈ ಕವಿತೆ ಅಧ್ವಾನಿಜೀ ಎಂದು ಸಂಭೋದಿಸುವುದು, ಕವಿತೆಯ ಪೂರ್ಣಪಾಠದ ನಂತರ ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯ ಎಂದು ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹರಡುತ್ತ ಇಹವನ್ನು ಮರೆತಂತಾಡುವವರ ಬಗ್ಗೆ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ವಿಷಾದ, ವ್ಯಂಗ್ಯಗಳಿಂದ ಬರೆಯುತ್ತದೆ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ತಾಳ್ಯ ಅವರ 'ತೊಗಾಡಿಯಾನಿಗೆ ಒಂದನೇ ಕ್ಲಾಸಿನ ಪಾಠಗಳು' ಎಂಬ ಕವಿತೆ, "ತೊಗಾಡಿಯಾ ತೊಗಾಡಿಯಾ ಹಿಂಗ್ಯಾಕ್ಮಾಡ್ತೀಯಾ?" ಎಂದು ನಯವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತ, ಅವನ ಮತಾಂಧ ಉನ್ಮಾದವನ್ನು ತಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ನಿಲುವಿನಿಂದಲೂ ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದು. ಇಂತಹ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯೊಂದು ನಿದರ್ಶನ. ಈ ಕಾಲದ ಕಾವ್ಯ ತೊಗಾಡಿಯಾ, ಅಧ್ವಾನಿ, ಮೋದಿ, ಭುಷ್, ಕ್ಲಿಂಟನ್, ಒಬಾಮಾ ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ದುಷ್ಟತನ ಯಾವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳಿವ ಕಸುವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಟಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದು ಹಲವು ಭಾಷಿಕ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ.

ಈ ಕವಿತೆ ತಣ್ಣನೆಯ ನಿರುಂಬಳ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿದೆ. ತನ್ನ ಕಾಲವನ್ನು ಇಷ್ಟು ನಿರಂಬಳವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂಯಮ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಚಿಂತನಶೀಲತೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂಥದ್ದು. ನವ್ಯದ ಕಾವ್ಯ ಶಿಲ್ಪದ ಕ್ಲೀಷೆಯೂ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯವಾಗಿಸಲು ಸರಳ ಭಾಷೆ ಒದಗಿದೆ. ಕವಿತೆ ಅಜ್ಜಿಗೂ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರಿಗೂ ಒಮ್ಮೆಲೆ ನೆಗೆತವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಒಂದಿಷ್ಟು ಅಪರಿಚಿತ ಕಸಿವಿಸಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯು ರಾಚನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಕಾರಣಗಳ ಕಡೆಗೂ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳಿದಾಗ ಯಾವುದು ಕೋಪ, ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಹಸಿ ಹಸಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಹೋಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕವಿತೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಅರ್ಧವಿರಾಮಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಓದುಗ ಕವಿತೆಯೊಂದಿಗೆ ಗಂಭಿರವಾಗಿ ಅನುಸಂಧನಗೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಬಳಸುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಿದೆ. ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸುವ ಅಪರೂಪದ ಕವಿತೆಯಿದಾಗಿದೆ.

೩. ಚಂಪಾ ಅವರ 'ನೀವು ಪಡಕೊಂಡದ್ದು?'

ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ನಂತರ ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕೋಮುಗಲಭೆಯಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷುಕನೊಬ್ಬ ಚೂರಿ ಇರಿತಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾದ ಒಂದು ಅಮಾನವೀಯ ಘಟನೆಯ ಸುತ್ತ ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಶಾ. ಬಾಲುರಾವ್ ಕೂಡ 'ಅಯೋಧ್ಯೆ : ಡಿಸೆಂಬರ್ ೯೨' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ಮಸೀದಿಯ ಧ್ವಂಸದ ನಂತರ 'ಓ ಅಲ್ಲಾಹ್' ಎಂದು ರಾಗವಾಗಿ ಕೂಗುತ್ತ ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡಿದವರಿಗೆ 'ಅಲ್ಲಾ ಆಪಕೋ ಭಲಾಕರೆ' ಎಂದು ಆಶೀರ್ವಾದ ನೀಡುತ್ತ, ತಿರುಗುತ್ತಿದ್ದ ಹಣ್ಣು ಹಣ್ಣು ಮುದುಕನೊಬ್ಬ ತನ್ನೂರಲ್ಲಿ ಗಲಭೆಗೆ ತುತ್ತಾಗಿ ಸಾಯುವ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ಘಟನೆ, ಸಂದರ್ಭಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ರೂಪಕಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಘಟನೆ ಕೂಡ ಅಂಥ ಮಾದರಿಯದು. ಕಾವ್ಯದ ಬಹುಮುಖೀ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬದುಕಿನ ಚಲನೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕಾಣ್ಕೆಯ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ

ಕವಿಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಸಿಕ್ಕ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಕವಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಮತ್ತು ಬೆಳೆಸುವ ತಾಕತ್ತು ಕೂಡ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೇ. ಚಂಪಾ ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಮರ್ಥ ರೂಪಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಕವಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುವ ರೂಪಕ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಶೋಧಕನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವು ತನ್ನ ಕಾಲವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ, ಕಾಲಾತೀತವಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾಲಾತೀತವೆನ್ನುವುದು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಕಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕವೇ ಕಾಣುವ ದರ್ಶನವೇ ಹೊರತು ಸಿದ್ಧ ಮೌಲ್ಯ, ಆದರ್ಶ, ದರ್ಶನಗಳ ಮೊತ್ತವಲ್ಲ. ದೇಶಾತೀತವೆನ್ನುವುದು ಕೂಡ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತು ಸುತ್ತಲಿನ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಚಾಚುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಾಲದ, ಒಂದು ದೇಶದ ಒಂದು ಘಟನೆ ತನ್ನ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಆಚೆಯ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುವುದು, ಪ್ರಸಾರವಾಗುವುದು–ರೂಪಕ, ಪ್ರತಿಮೆ, ಕಾವ್ಯ ಆಗುವದರಿಂದ. 'ನೀವು ಪಡೆದುಕೊಂಡದ್ದು?' ಎಂಬ ಕವಿತೆ ಭಾರತದ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಹಿಂಸೆಯ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ–ಅಹಿಂಸೆ, ಕ್ರೌರ್ಯ–ಮಾನವೀಯತೆಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧದ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವ ಸಮರ್ಥ ರೂಪಕವಾಗಿದೆ.

ಇದು ಅಪ್ಪಟ ಚಂಪಾ ಕವಿತೆ. ಅವರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಯಾದ ಐರನಿಯನ್ನು ಗಂಭೀರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ದುಡಿಸಿಕೊಂಡ ಕವಿತೆ. 'ನೀವು ಪಡಕೊಂಡದ್ದು?' ಎಂಬ ತಲೆಬರಹದಿಂದ 'ಏನು ಮಹಾಶಯರೇ' ಎಂಬ ಕೊನೆಯ ಸಾಲಿನವರೆಗೆ ಶಬ್ದ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ, ಲಯದಲ್ಲಿ ವಿಡಂಬನೆ ಒಂದು ಅಖಂಡ ಸೂತ್ರವಾಗಿ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸಿದೆ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ದುರಂತದ ಅನುಭವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಇದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಿಂಸಾರತಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಸಂಕಟದ ಸಂವೇದನೆಗೂ ಹಾಗೂ ಕ್ರೌರ್ಯದ ವಿರುದ್ಧದ ಬಂಡುಕೋರತನಕ್ಕೂ ತಣ್ಣನೆಯ ಹಾಗೂ ಮೊನಚಾದ ವಿಡಂಬನೆ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದೆ. ಭಿಕ್ಷುಕನ ಸಾವಿನ ಅನಾಥಲೋಕ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿ ಸಂಚಯದ ಕ್ರೂರ ಲೋಕಗಳನ್ನು ವಿಡಂಬನೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಕವಿತೆಯ ಒಡಲಲ್ಲಿ ವಿಡಂಬನೆಯ ತನಿ ಮತ್ತು ಬಿರುಸುಗಳೆರಡೂ ಸಂಚಯಗೊಂಡದ್ದು ಕವಿತೆಯ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ನೋವಿನ ತೀವ್ರತೆಗೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಉಗ್ರತೆಗೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಡಂಬನೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕವಿತೆಯ ಒಡಲಲ್ಲಿ ವಿಡಂಬನೆಯ ವಿವಿಧ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕವಿತೆ ಕವಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಜಗತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ಕವಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಉಸಿರಾಡುತ್ತದೆ. ಕವಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ತುಂಬ ದೊಡ್ಡದು. ಕಾಲ, ದೇಶ, ಓದು, ಸಮಕಾಲೀನ ಚಳುವಳಿಗಳು, ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪಂಥಗಳು, ಪರಂಪರೆ ಇತ್ಯಾದಿ. ಪ್ರತಿ ಕವಿಗೂ ಅವನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜಗತ್ತು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಚಲನಶೀಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕವಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ರೂಪಿಸುವ ಈ ಅನನ್ಯ ಜಗತ್ತು ಕವಿತೆಯಿಂದ ಹೊರಗಿನದಲ್ಲ. ಕವಿತೆಗೆ ಉಸಿರು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಉಸಿರು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಚಂಪಾ ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರರು. ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅವರ ಕವಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೆನ್ನಿಗಿದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ತುರ್ತುಗಳಿಗೆ ಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ಗುಣ ಅವರದು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲ ಅವರು 'ವರ್ತಮಾನ ಕವಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಂಚೂಣಿ ನಾಯಕರಲ್ಲೊಬ್ಬರಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಇವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ವಿಡಂಬನೆ ಅವರ ಸಹಜ ಸ್ವಭಾವ. ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಾವೇರಿ ಭಾಗದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷಿಕ ಬನಿ ಅವರ ಕವಿತೆಯ ಸತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ವಿಟ್ ಮತ್ತು ಐರನಿಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರ ಹಾಗೂ ಅಷ್ಟೇ ಲಘುವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಅವರು ಬಳಸಬಲ್ಲರು. ಈ ಮೇಲಿನ ಸಂಗತಿಗಳು ಅವರ ಕವಿತೆಗಳ ಯಶಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸೋಲುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ. 'ನೀವು ಪಡಕೊಂಡದ್ದು?' ಅವರ ಒಂದು ಯಶಸ್ವಿ ಕವಿತೆಯಾಗಿದೆ. ಕವಿಯ ಅನನ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳು ಒಂದಾದಾಗ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಕವಿತೆ ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯ. ಚಂಪಾ ಅವರ ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಮಾನವೀಯತೆಯೆಡೆಗಿನ ಸೆಳೆತ, ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ತೀವ್ರತೆ, ವಿಟ್ ಮತ್ತು ಐರನಿಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಸಕ್ತಿ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ–ಭಾಷಿಕ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳ ತಾಕತ್ತುಗಳು ಒಂದುಗೂಡಿದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಕವಿತೆ ರೂಪ ತಾಳಿದೆ.

ಇದು ಒಂದು ಸಂಭೋದನಾತ್ಮಕ ಕವಿತೆ. ಕವಿ ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದವನ್ನೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಲೋಕಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಜಗತ್ತು, ಇನ್ನೊಂದು ಭಿಕ್ಷುಕನ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಾವಿನ ಲೋಕ. ಒಂದು ಕ್ರೌರ್ಯದ ಲೋಕ, ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದ ಲೋಕ. ಹಿಂಸೆ ಮಾಡಿದವರನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಹಿಂಸೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನೊಪ್ಪಿಸಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ತುಂಬಿರುವುದು ಒಂದು ಅನಾಥ ಬದುಕು ಅಕಾರಣವಾಗಿ ಅಂತ್ಯವಾಗುವ ಕತೆ. ಕರುಳು ಮಿಡಿಯವ ಕತೆಯನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರಿಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತ ಮನುಷ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅರಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೇಲಿನ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ.

ಒಂದೈದು ದುಡ್ಡೋ ಒಂಚೂರು ಬ್ರೆಡ್ಡೋ
ಕರವೆತ್ತಿ ಕೊಟ್ಟವರಿಗೆ ಶಿರಬಾಗಿರುವ ಅವನು
ಜೈರಾಮ ಅಂದವನು, ಯಾ ಅಲ್ಲಾ ಅಂದವನು
ಕೊಡದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಕೊರಗದವನು

ಒಂದು ಸಾವು ಅಥವಾ ಕೊಲೆಯ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಸಾವಿಗೀಡಾದ ಜೀವದ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುತ್ತ ಕವಿತೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಮಾಯಕ ಜೀವದ ಸಾವಿನ ಬಗೆಗಿನ ನೈತಿಕ ಸಿಟ್ಟು ಕವಿತೆಯನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ತವನು ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ, ಕಟ್ಟ ಕಡೆಯ ಮನುಷ್ಯ. ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಬಡತನಗಳ ಕೊನೆಯ ರೂಪಕ. ಅವನ ಬದುಕು ತುಂಬ ಚಿಕ್ಕದು. 'ಒಂದೈದು ದುಡ್ಡೋ ಒಂಚೂರು ಬ್ರೆಡ್ಡೋ' ಎಂಬ ಒಂದೇ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಕವಿ ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟನ್ನು ನೀಡುವ ಯಾರಿಗೇ ಆತ ಶಿರಬಾಗಿ ನಮಿಸುವಂಥವ. ಅವನಿಗೆ ಜಾತಿ, ಮತ, ಪಂಥಗಳಿಲ್ಲ, ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತ; ಅವನ ಭಿಕ್ಷಾಟನೆ ಜಾತ್ಯತೀತವಾದುದೆಂಬ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಕಟು ವಿಡಂಬನೆ ಇದೆ. ಹಸಿವೆಯೇ ಅವನ ಧರ್ಮ, ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬುವುದಾದರೆ ಆತ ಜೈರಾಮ್, ಯಾ ಅಲ್ಲಾ... ಯಾವ ಘೋಷಣೆಯನ್ನೂ ಉಸುರಬಲ್ಲ. ತುತ್ತು ಕೂಳಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮದ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಶಿರ ಬಾಗುವ, ಎಲ್ಲ ದೇವರ ಹೆಸರನ್ನೂ

ಸ್ಮರಿಸುವ ಅವಮಾನಿತ ಬದುಕು ಅವನದು. ಹಸಿದ ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಜಾತಿ ಧರ್ಮಗಳಿಲ್ಲ, ಆತ ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡದಿದ್ದರೂ ಕೊರಗದಷ್ಟು ನಿರ್ಲಿಪ್ತ.

ಮಂದಿರ, ಮಸೀದಿ, ಆ ಕುರಿತಾದ ವಾದ-ವಿವಾದ ಯಾವವೂ ಅವನ ಬದುಕಿನ ವಿಷಯಗಳೇ ಅಲ್ಲ. ಅವನ ಆದ್ಯತೆ ಏನಿದ್ದರೂ ಹೊಟ್ಟೆ. ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿಸದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಕರಾರು ಎತ್ತಲಾರದಷ್ಟು ಅಸಹಾಯಕನಾಗಿರುವ ಆತನಿಗೆ ಮಂದಿರ, ಮಸೀದೆ, ವಿವಾದ ಎಬ್ಬಿಸಿದವರು..... ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಆಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲ. ಆತ ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತು ತನ್ನೊಡನೆ ಕೂಡ ತಕರಾರು ಎತ್ತಲಾರ. ಮಂದಿರ, ಮಸೀದೆಯ ವಿವಾದಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಧವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಕವಿಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ಗ್ರಹಿಕೆ.

ಬಡತನದ ಅತ್ಯಂತಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಯೊಂದನ್ನು ಕವಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಚಿಂತಿಸದ, ನೆನಪು ಮತ್ತು ಕನಸಿನ ಲೋಕಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದದ ಕಠೋರ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಹೆಣಗುವ ಮನುಷ್ಯ ಆತ. "ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಕುಕ್ಕರುಗಾಲು ಕೊಟ್ಟು ಮಲಗಿ" ಎಂಬ ಸಾಲು ಆತನ ಹಸಿವು ಹಾಗೂ ನಿರಾಶ್ರಿತ ಸ್ಥಿತಿಯ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ರೂಪಕ. ಹಸಿವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಆತ ಕಾಲನ್ನು ಹೊಟ್ಟೆಗೊತ್ತಿ ಮೊಣಕಾಲ ಮೇಲೆ ತಲೆ ಇಟ್ಟು ಸಿಕ್ಕ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಮಲಗಬಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರಾದಾಗ ತುತ್ತು ಕೂಳಿಗಾಗಿ ಮಂದಿರ, ಮಸೀದಿಯ ಕಡೆಗೆ ತೆವಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನದು ಬಿಕನೇಸಿ ಬಾಳು, ಅನಾಥ ಭಾವ.

ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯನ್ನು, ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ 'ರಕ್ತ' ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರ ದೇಹದಿಂದ ನೆಲಕ್ಕೆ ಬೀಳುವ ರಕ್ತವು ಕವಿಗಳನ್ನು ತಲ್ಲಣಿಸಿದೆ. ಅದರ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದ ಮೂಲಕ ಹಿಂಸೆಯ ಅಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. 'ರಕ್ತದ ರುಚಿ ಕಂಡ ನಿಮ್ಮ ಚೂರಿ ಅವನ ಒಳಹೊಕ್ಕಾಗ ಚಿಲ್ಲೆಂದು ಚಿಮ್ಮುವಷ್ಟು ರಕ್ತ ಕೂಡ ಇರಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಸಾಲು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಮತ್ತು ಹಿಂದಿನಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ. ಕೋಮುಹಿಂಸೆ ರಕ್ತದಾಹವಲ್ಲ, ಜೀವದಾಹ, ಅವನಿಗಾಗಿ ಅಳಲು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಪರಿಹಾರಧನಕ್ಕೆ ಹಂಬಲಿಸುವ ವಾರಸುದಾರರೂ ಇಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ಅನಾಥ ಬಾಳು.

ಗಾಂಧಿ ಸಾಯುವ ಮುಂಚೆ ಹೇ ರಾಮ್! ಅಂದಿದ್ದ. ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಗುಂಡಿಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಆ ಸಾವು ಮತ್ತು ಉದ್ಗಾರಗಳು ಈ ಸಾವಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆನಪಾಗುತ್ತವೆ. ಗಾಂಧಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಭಿಕ್ಷುಕನವರೆಗೆ ಯಾರನ್ನಾದರೂ ನಿರುಮ್ಮಳವಾಗಿ ಕೊಲ್ಲುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕೋಮುವಾದ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧಿಯ ಸಾವಾದರೋ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ದುರಂತವಾಗಿತ್ತು. ಅಹಿಂಸೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಹಿಂಸೆಯ ದಿಗ್ವಿಜಯವಾಗಿತ್ತು. ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಆಸೆಗಳನ್ನು ನುಚ್ಚುನೂರು ಮಾಡುವ ಸಂಚಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಭಿಕ್ಷುಕನೊಬ್ಬನ ಸಾವಿಗೆ ಯಾವ ಕಿಮ್ಮತ್ತೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಸಾವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿಷ್ಕರುಣೆಯನ್ನು ಕವಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಂತಿದೆ. ಬಂಧುಗಳ, ಸಮಾಜದ ಕಣ್ಣೀರು ಅಥವಾ ಸರಕಾರದ ಪರಿಹಾರದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಕ್ಕೂ ಸಿಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿದನೋ ಆ ಶಬ್ದ ಅವನಿಗೇ ಕೇಳದಷ್ಟು ಆತ ನಿಶ್ಶಕ್ತ. ಆತನಿಗೆ ಹೆಸರೇ ಇಲ್ಲ. 'ಮಹಾನ್ ಭಾರತಪುತ್ರ'! ಭಾರತವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಬಳಸುವ

'ಮಹಾನ್ ಭಾರತ'ವೆಂಬ ಪದವನ್ನು ಕವಿ ಲೇವಡಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸತ್ತವನು ಯಾರೆಂದು ಗುರುತು, ಕೂನು ಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೆಸರೇ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೂ ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿಯದ ಅಸಂಖ್ಯ ಜನವರ್ಗದ ಬದುಕಿನ ಹಸಿವು, ಬಡತನ ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕತೆಗಳನ್ನು ಭಿಕ್ಷುಕನ ಮೂಲಕ ಕವಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕವಿ ನೇರವಾಗಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಭಿಕ್ಷುಕನೊಬ್ಬನ ಬದುಕನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕವಿತೆಯ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ಗದ ಬದುಕು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆ ಬದುಕನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಭಿಕ್ಷುಕನ ಬದುಕಿನ ಕಟುವಾಸ್ತವಗಳು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅವನ ಜೀವನದ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಚಾರಕರ ಜೀವನದ ವಾಸ್ತವಿಕ ವೈಭವಗಳನ್ನು ಕವಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕವಿತೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಂಗತಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮೌನವಾಗಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಡಲ್ಪಟ್ಟ ಅರ್ಥಭಾವದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಶಬ್ದ, ಅರ್ಥಗಳಿಗಿಂತ ಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ದಟ್ಟ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತ ಹೋದ ಕವಿಮನಸ್ಸು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಆಕ್ರೋಶಕ್ಕೀಡಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕವಿತೆಯ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಸಹಜ ನೈತಿಕ ಸಿಟ್ಟಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಅದು ಆಕ್ರಮಣವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಅದ್ವಾನಿ–ಜೋಶಿ–ಸಿಂಘಾಲಗಳೇ
ಉಮಾಭಾರತಿ–ಸಾಧ್ವಿ ರಿತ್ವಂಬರಿಗಳೇ
ಪೇಜಾವರಗಳೇ, ಮೂರು ಸಾವಿರಗಳೇ
ಆ ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ನಾಮ ಜಪನಿರತರೇ
ರಾಮನ ಕೆರ ಹೊತ್ತ ಪಥ ಸಂಚಲನ ಭರತರೇ

೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿ ಯಾವ ಯಾವ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಂಚಯ ವಾಗುತ್ತಿತ್ತೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿತೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗೊಳ್ಳುವ ಹೆಸರುಗಳು ಕೇವಲ ಹೆಸರುಗಳಾಗದೆ ಬಲಪಂಥೀಯ ಕೋಮುವಾದದ ವಿಷವರ್ತುಲದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದಿರುವ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರ ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕವಿತೆ ಈಗ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಡಾ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಎಸ್.ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪನವರ ಹೆಸರುಗಳೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವೇನೋ! ಧಾರ್ಮಿಕ ಉನ್ಮಾದವನ್ನು ಬಿತ್ತುವ ಉಮಾಭಾರತಿ ರಿತ್ವಂಬರಿಗಳೂ, ಆ ಉನ್ಮಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತ ಜನತೆಯ ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿಸುವ ಪೇಜಾವರರೂ, ಮೂರು ಸಾವಿರರೂ, ಅದನ್ನು ವೋಟ್ ಬ್ಯಾಂಕ್ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಅದ್ವಾನಿ, ಜೋಶಿ, ಸಿಂಘಾಲ್‌ಗಳೂ. ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳ ದೃವೀಕರಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಲೇ ಆ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಪಾಪದ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡಲು ಕವಿತೆ ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. 'ಗಳು' ಎಂಬ ನಪುಂಸಕಲಿಂಗ ಬಹುವಚನದ ಬಳಕೆ ಈ ಶಕ್ತಿಗಳ ಅಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗೇಡಿತನವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ, ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಜತೆ ಅದೇ ತಾನೇ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮುದಾಯ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆರಂಭಿಸಿದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. "ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ನಾಮ ಜಪ ನಿರತರು"

"ರಾಮನ ಕೆರ ಹೊತ್ತ ಪಥ ಸಂಚಲನ ಭರತರು" ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳು ಹಿಂದೂತ್ವದ ಮೂಲಕ ಸನಾತನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸಲೆಳೆಸುವ ಸಂಘ ಪರಿವಾರದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತದೆ. 'ರಾಮ ರಾಜ್ಯ'ದ 'ಜಪ ನಿರತ ಪಥ ಸಂಚಲನ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಕವಿ, ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ನಿಮ್ಮ ಕರಸೇವೆ ಪಡಕೊಂಡ ಆತ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ
"ನೀವು ಪಡಕೊಂಡದ್ದು ಏನು ಮಹಾಶಯರೇ?"

ಮಸೀದೆಯನ್ನು ಕೆಡವಿ ಮಂದಿರವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದೇ ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಬಹುದಾದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸೇವೆಯೆಂಬ ಭ್ರಮೆ ಮತ್ತು ಉನ್ಮಾದಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ದೇಶದ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಯಿಂದ ಬರುವ ಮತಾಂಧತೆಯಿಂದ ಉದ್ವಿಗ್ನರಾಗಿದ್ದ ಜನವರ್ಗ 'ಕರಸೇವಕರು' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಸೇವೆಯೆಂಬ ಪದವನ್ನು ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣ ದುರುಪಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಕವಿತೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಭಿಕ್ಷುಕನ ಬದುಕು ಒಂದೆಡೆ, ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸೇವೆಯ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದು ಅವನಿಗೆ. ಆದರೆ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟುವುದೇ ಸೇವೆ ಎಂಬ ಉನ್ಮಾದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಲಾಗಿತ್ತು. ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣ ದೇಶದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಿರುವ ನಿಜವಾದ ಸೇವಾ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಹೊಸಕಿ ಹಾಕಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸೇವೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. "ನಿಮ್ಮ 'ಕರಸೇವೆ'ಯನ್ನು ಆತ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ" ಎಂಬಲ್ಲಿ. ಕವಿ ನೇರವಾಗಿ ಅವರ ಕೊಲೆಗಡುಕತನವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಸಂಖ್ಯ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕನ್ನು ಸರ್ವನಾಶ ಮಾಡಿರುವುದು "ಕರಸೇವೆ" ಎಂಬ ಭಿನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಸತ್ತುಹೋದ ಭಿಕ್ಷುಕನ ಬಾಯಿಯಿಂದಲೇ "ನೀವು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನು ಮಹಾಶಯರೇ"? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕವಿ ಕೇಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಚಿಹ್ನೆ ಕಾವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸ್ಫುರಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತವೆ. "ಅವರು ಏನನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ ಹಿಂಸೆಯ ಹೊರತಾಗಿ" ಎನ್ನುವುದು ಸಹಜ ಅರ್ಥ. "ಅವರು ಬಹಳಷ್ಟನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವು ಏನೇನು?" ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಫಲಾನುಭವಿಗಳು ಅವರು. ಈ ಘಟನೆಯ ನಂತರ ಅವರು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾದ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕೋಮುವಾದಿಕರಣಕ್ಕೀಡುಮಾಡುವ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಯತ್ನ ಇದಾಗಿತ್ತು. ತನ್ನಂಥವರ ಹೆಣದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವರ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸೌಧ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದಾಗಿದೆ. ಕವಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಭಿಕ್ಷುಕನ ಮೂಲಕ ಕೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಕವಿತೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗ, ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸಮಾಜವಾದಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಬದ್ಧತೆಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಸ್ವರೂಪ

'ನೀವು ಪಡಕೊಂಡದ್ದು' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಬದ್ಧತೆ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬದ್ಧತೆ ಕವಿಯ ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ಮನಸ್ಥಿತಿ. 'ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬದ್ಧತೆಯಾದರೆ 'ಕೋಮುವಾದದ ಪರ' ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಬದ್ಧತೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನಪರವಾದ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬದ್ಧತೆಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಆ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಚಿಂತನೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. "ನೀವು ಪಡಕೊಂಡದ್ದು" ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿ 'ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ' ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತಹ ಬದ್ಧತೆ ಇರಲಾರದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಕವಿಗೆ ಈ ವಸ್ತುವಿನ ದರ್ಶನವೇ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದ್ಧತೆ ಎನ್ನುವುದು ಕವಿಯು ನಿಂತ ಜಾಗ. ಎಸ್.ಎಲ್.ಭೈರಪ್ಪ, ಡಾ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಪೇಜಾವರ ಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಲಾಲಕೃಷ್ಣ ಅದ್ವಾನಿ ಇವರ್‍ಯಾರಿಗೂ ಇಂತಹ ಸಾವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕಂಡರೂ ಅವು 'ಹುತಾತ್ಮ'ತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭ, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಬಹುದು, ವಿಕಾಸಗೊಳಿಸಬಹುದು, ಖಚಿತಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ವಿರೋಧಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಕವಿ ಬದ್ಧನಾಗದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಭಿಕ್ಷುಕನ ಸಾವನ್ನು ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವೀಯತೆಯಿಂದ ಕಂಡರಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆಗ ಅದು ಕರುಣೆಯ ಕತೆಯಾಗಿ ಹಿಂಸೆಯ ಸಾಧಾರಣೀಕರಣದ ನೆಲೆ ತಲುಪುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇತ್ತು. ಅದರ ಅನನ್ಯತೆ ಇರುವುದೇ ಅದರ ವರ್ಗೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ. ಕವಿತೆಯ ಮೊದಲ ಪ್ಯಾರಾ ತುಂಬಾ ಸರಳವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸದೇ ಒಂದು ಅನಾಥ ಬದುಕನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾವಿನ ನೆನಪಿನೊಂದಿಗೆ ಬದುಕನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷಾಬಳಕೆ, ಲಯಗಾರಿಕೆ, ಸಂವೇದನಾಕ್ರಮ, ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಒಂದು ಸಹಜ, ಸರಳ ನಡಿಗೆ ಇದೆ. ಬಂಧುರಶಿಲ್ಪವೂ ಇದೆ. ಎರಡನೇ ಪ್ಯಾರಾದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಕೋಮುವಾದಿಗಳನ್ನು ಸಂಬೋಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಬದ್ಧತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕೃತಕ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ಎಲ್ಲ ಕೋಮುವಾದಿಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಮುಂದಿನ ಮೂರು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಭಿಕ್ಷುಕನ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳು ಕಠೋರ ವಿಡಂಬನೆಯ ನಡುವೆಯೂ ಸಂಯಮ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿಲ್ಪ ಕವಿಯ ಸಹಜ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿ ರೂಪ ತಾಳಿದೆ. ಎಚ್ಚರದ ಬರವಣಿಗೆಯಾಗಿರದೆ ಸಹಜ ಉಸಿರಾಟವೇ ಆಗಿದೆ. ಐದನೇ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಕವಿತೆ ಮುಗಿದೇ ಹೋಗಿತ್ತು. ಅದೊಂದು ಬಂಧುರ ಶಿಲ್ಪವಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬದ್ಧತೆ ಢಾಳಾಗಿ ಕಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಅದ್ವಾನಿ, ಜೋಶಿ, ಸಿಂಘಾಲ್‌ಗಳೇ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಕಾವು ಏರತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ತಿರಸ್ಕಾರ ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಡಂಬನಾಶಕ್ತಿ ಆ ವಾಚ್ಯ ಹಾಗೂ ಢಾಳುತನದಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡಿದೆ. ವಾಚ್ಯದಲ್ಲೂ ಹುಟ್ಟುವ ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳು, ವಿಚಾರಗಳು, ಕವಿತೆಯನ್ನು ಸಡಿಲಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ, ಕವಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಶಿಲ್ಪದ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟೇ ಹಿಡಿತವಿದ್ದಾಗ್ಯೂ, ಬಂಧುರ ಶಿಲ್ಪದ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ, ಸಮಕಾಲೀನ ಕಠೋರ ವಾಸ್ತವಗಳು

ಅವನ ಆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು. ಕಾವ್ಯದ ಶಿಲ್ಪಕ್ಕಿಂತ ಅವನನ್ನು ಆಳದಲ್ಲಿ ಕಾಡುವ ಭೀಕರ ವಾಸ್ತವಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಿಡುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿವೆಯಲ್ಲ, ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸುವುದು? ಐದನೇ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಈ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ್ದರೆ ಇದೊಂದು ಬಂಧುರ ಶಿಲ್ಪವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆರನೇ ಭಾಗವನ್ನು ಬರೆಯಲೇಬೇಕಾದ ಕಾಲದ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಕವಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದು? ಕೋಮುವಾದಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ತನ್ನೆಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಾಚ್ಯವಾಗಿಯಾದರೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ವಿಡಂಬಿಸುವ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ನೆಲೆಗಳು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಜೀವಂತಗೊಳಿಸುತ್ತವೆಯಲ್ಲವೇ? ಭಾವನೆಯ ಅನುಸಂಧಾನದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ಕಾವ್ಯ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯಾಗಿ ರೂಪ ತಾಳದೆ ಹೋದಾಗ ಅದೂ ಕೂಡ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕವಿತೆಯ ಸೋಲೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಅಂಥ ಸೋಲಿನಿಂದ ಕವಿ ಪಾರಾದಂತಿದೆ.

ಶಾ. ಬಾಲುರಾವ್ ಅವರ 'ಅಯೋಧ್ಯೆ : ಡಿಸೆಂಬರ್ ೧೯೯೨' ಕವಿತೆಯೊಂದಿಗೆ ಚಂಪಾ ಅವರ 'ನೀವು ಪಡಕೊಂಡದ್ದು' ಕವಿತೆಯನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅವರು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತ ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮುಂಬಯಿಗೆ, ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಹಬ್ಬುವ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ತಣ್ಣಗೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷುಕನ ಸಾವಿನ ದುರಂತವನ್ನು ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ನಿನ್ನೆ ರಸ್ತೆಯ ತಿರುವಿನಲ್ಲಿ ಅವನ
ದೊಣ್ಣೆ ಎರಡು ತುಂಡಾಗಿ ರಕ್ತದ
ಹೆಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಮುರಿದು ಬಿದ್ದಿರುವುದನ್ನು
ಕಂಡು ಮೈ ಜುಮ್ಮೆಂದಿತು

ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಸಿದ್ಧ ಮಾನದಂಡಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕವಿತೆಯೊಂದರ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಅಂತ್ಯವಿದು. ಅಕಾರಣವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುವ ನಿಷ್ಪಾಪಿ ಜೀವಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಗಾಢವಾದ ವಿಷಾದವನ್ನು ಕವಿತೆ ಹಂತಹಂತವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತ ವಿಷಾದದ ಉತ್ತುಂಗದಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ರಾಚುವ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕೀಯ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಪ್ರಸ್ತಾಪದ ಸಾಧ್ಯತೆಗೆ ಕವಿತೆಯ ಒಡಲಾಳದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶಕ್ಕೆ ಸಹಜ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ ಕವಿ ಅವಕಾಶ ನೀಡದೇ ಇರುವದರಿಂದ ಚಂಪಾ ಅವರ ಕವಿತೆಗೆ ದಕ್ಕುವ ಹಲವು ಸಹಜ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಕವಿತೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯೊಂದರ ಒಳ ಹರವಿನಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಪ್ರವೇಶದ ಸಂಗತಿಯು ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವಗಳ ಆಳ, ಅಗಲ, ವಿಸ್ತಾರಗಳನ್ನು ಅವಲಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಭಯಂಕರ ದುರಂತಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೇ ಕವಿತೆಗೆ ದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡಿಬಿಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಕೋಮುಗಲಭೆ ಹಾಗೂ ಹಿಂಸೆಯ ವಿಷಾದಪೂರ್ಣ ವಿವರಗಳ ಮಧ್ಯ ಸಹಜಸಂವೇದನೆಯಾಗಿ ಒಳಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ವಾಸ್ತವಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಾಲುರಾವ್ ಅವರ ಕವಿತೆಯು ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಇನ್ನೂ ಉಜ್ವಲವಾಗಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

೪. ಮುಳ್ಳೂರು ನಾಗರಾಜ ಅವರ 'ಬೇಡ ನಮಗೆ ಕೋಮುವಾದ'

ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮೂರು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

೧. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬದ್ಧತೆಯಿಂದ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದು ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವದು.

೨. ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಅನುಸಂಧಾನದ ಮೂಲಕ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವದು

೩. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬದ್ಧತೆ ಹಾಗೂ ಬದುಕಿನ ಅನುಸಂಧಾನಗಳನ್ನು ಮೇಳವಿಸಿ ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವದು.

ಈ ಮಾದರಿಗಳ ಒಡಲಲ್ಲಿಯೇ ಅಸಂಖ್ಯ ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಮೂರು ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಹಾಗೂ ಅತಿ ಕೆಟ್ಟ ಪದ್ಯಗಳು ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಒಬ್ಬನೇ ಕವಿ ಮೂರೂ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದದ್ದುಂಟು. ಯಾವುದೇ ಮಾದರಿ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಲಿ ಋಣಾತ್ಮಕವಾಗಲಿ ಆಗಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಮಾದರಿಗಳಿಗೂ ಕೆಲವು ಪಾಜಿಟಿವ್ ಹಾಗೂ ನೆಗೆಟಿವ್ ಆದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಉಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜನಪರವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳ ಬದ್ಧತೆಯಿಂದ ಬರೆಯತೊಡಗುವ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕಣ್ಣುಪಟ್ಟಿ ಬದುಕಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಿಂದ ಎರವಾಗಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಬದ್ಧತೆಯಿಂದ ಬರೆಯತೊಡಗಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಬದುಕಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯಲೇಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ದರ್ಶಿಸಲು ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಹೊಸ ಕಣ್ಣನ್ನು ನೀಡಲೂಬಹುದು. ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಸ್ವಯಂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬದ್ಧತೆಯು ನೀಡುವ ಖಚಿತತೆ ಪೂರಕವೂ ಆಗಬಹುದು. ಕಾವ್ಯದ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಲ್ಪನೆ ಇರುವ ಕವಿಗೆ ಬದ್ಧತೆ ತೊಡಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರದೇ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಘಟನೆ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಮಾದರಿಗಳು ಬದುಕಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ದರ್ಶಿಸುವ ಸರಳ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವೇ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಕವಿತೆಯಾಗಿ ಅವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೇ ತಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಬದುಕಿನ ಚಲನೆಯ ಹಿಂದಿನ ಗಂಭೀರವಾದ ನಿಜದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟದೇ ಹೋಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಅನುಸಂಧಾನಗಳೆರಡನ್ನೂ ಮೇಳವಿಸಿದ ಅಥವಾ ಸಹಜವಾಗಿ ಒಂದಾದ ಕವಿತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಎರಡೂ ಮಾದರಿಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರುವ ಅವಕಾಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇಂಥ ಕವಿತೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು, ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಜತೆಗೆ ಕವಿಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆ, ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವದರಿಂದ ಕವಿತೆಯ ಯಶಸ್ಸು ಅಪಯಶಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಮುಳ್ಳೂರರ 'ಬೇಡ ನಮಗೆ ಕೋಮುವಾದ' ಮೊದಲ ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಯಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಳುವಳಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕವಿಗಳನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕೂಡ ಏಕ ಮುಖವೂ ಜಡವೂ ಆಗಿರದೇ ಕವಿಯಿಂದ

ಕವಿಗೆ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬದುಕಿನ ಮೂಲಕವೇ ರಕ್ತ ಮಾಂಸಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಕೆಲವು ಖಚಿತ ನಿಲುವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುನ್ನಡೆದರೂ ಬದುಕಿನ ಮುಖಾಮುಖಿ ಆ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರವನ್ನೇ ನೀಡಬಹುದು. ಕಠೋರ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ ಆದರ್ಶಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶಗಳೇ ವಿಜೃಂಭಿಸಬಹುದು. ಚಳುವಳಿಯ ಭಾಗವಾದ ಮೇಲೆ ಬಹುಜನರನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ಅವರಸರಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಸಮುದಾಯದ ನೋವು ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ತೀವ್ರ ಸ್ಪಂದನವಿರುವದರಿಂದ ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆ ಹಾಗೂ ಅತಿರಂಜನೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ. ತಾವು ಹೇಳಹೊರಟ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ನಡೆದ ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೇಡನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಬಂಡುಕೋರತನ ಆ ಕೇಡಿನ ನಾಶದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಕವಿತೆಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಾಷಿಕ ವೈವಿಧ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಮೈದಾಳುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳ್ಳೂರ ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ 'ಬೇಡ ನಮಗೆ ಕೋಮುವಾದ' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯ ನಂತರ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಗತಿಪರ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಒಂದಾದದ್ದು 'ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ' ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೇದಿಕೆಯಲ್ಲಿ. ಹಲವಾರು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಇವತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಗತಿಪರ ಮನಸ್ಸುಗಳು, ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು, ಗಾಂಧಿವಾದಿಗಳು, ದಲಿತರು, ಹಿಂದುಳಿದವರು, ರೈತರು, ಉದಾರವಾದಿಗಳು, ಹೀಗೆ ಜನಪರವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಜನ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಒಂದೇ ವೇದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಒಂದೇ ಚಿಂತನೆಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಅದು ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಎಲ್ಲ ಎಡಪಕ್ಷಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಶಕ್ತ್ಯಾನುಸಾರ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿವೆ. ಹಲವಾರು ಹೊಸ ಸಂಘಟನೆಗಳೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯನಿರತವಾಗಿವೆ. ಕೆಲ ಪತ್ರಿಕೆಗಳೂ ಈ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನೆಲುಬಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಲೇಖಕರ ಪಡೆಯೇ ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಚಳುವಳಿಗಳೂ ಸ್ತಬ್ಧವಾಗಿರುವ ಈ ಕಾಲವನ್ನು 'ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಯಕಾಲ'ವೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು, 'ಬೇಡ ನಮಗೆ ಕೋಮುವಾದ' ಹಾಗೂ ಇಂಥ ಕವಿತೆಗಳು ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಾಗಿವೆ.

'ಬೇಡ ನಮಗೆ ಕೋಮುವಾದ' ಎಂಬ ತಲೆಬರಹ ಒಂದು ಸರಳ ಘೋಷಣೆಯಂತಿದೆ. ಇಂಥ ಘೋಷಣೆಗಳು ಚಳುವಳಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಮೂಡುತ್ತವೆ. ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಬಯಸುವ ಪ್ರತಿಮನಸ್ಸಿನ ತುಡಿತವೂ ಆಗಿದೆ. 'ಬೇಡ ನಮಗೆ ಕೋಮುವಾದ' ಎಂಬ ಘೋಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ಕವಿತೆ ಆರಂಭವಾಗಿಲ್ಲ. ಕವಿತೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳು, ಕವಿತೆಯ ಕೊನೆಗೆ ಈ ಘೋಷಣೆಯನ್ನು ಅರಳಿಸಿವೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಹಿಂಸೆಗೆ ತತ್ತರಿಸಿದ ಬದುಕಿನಿಂದ, ನಲುಗಿದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸಹಜ ಉಸಿರಿನಂತೆ ಈ ಘೋಷಣೆ ಒಡಮೂಡಿದೆ. ಇದು ಸಮುದಾಯದ ನುಡಿಗಟ್ಟು. ಚಳುವಳಿಯ ಪರಿಭಾಷೆ.

ಕವಿಯ ಆಳದ ತುಡಿತ. ಘೋಷಣಾತ್ಮಕತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯದ ಹಲವಾರು ಉತ್ತಮ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದೇ ಘೋಷಣೆ ಕೇವಲ ಬಹಿರಂಗದ ಚೀರಾಟವಾದಾಗ ಕಸುವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂತರಂಗದ ನೆಗೆತವಾದಾಗ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಜನರನ್ನು ತಲುಪುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೂ ಈಡೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯವಾಗದ ಯಾವ ಘೋಷಣೆಯೂ ಜನರನ್ನು ತಲುಪಲು ಅಥವಾ ಸರಿಯಾಗಿ ತಲುಪಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ 'ನಮಗೆ' ಎಂಬ ಪದದ ಕಡೆಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡಿದರೆ ಈ ಸಾಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೂ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೇಡ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಹಿಂಸೆಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತವೆ. 'ನಮಗೆ ಬೇಡ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ 'ಯಾರಿಗೋ ಬೇಕಾಗಿದೆ' 'ಯಾರೋ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ' ಆದರೆ ಅದು 'ನಮಗೆ' ಬೇಡ ಎಂದೂ ಅರ್ಥಬರುತ್ತದೆ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವರ್ಗ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಈ ಘೋಷಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. 'ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಅವರು ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ನಾವುಗಳ' ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನೂ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಭಾಷೆಯ ನುಡಿಗಟ್ಟಿನ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಋಣಾತ್ಮಕ ವಾಕ್ಯರಚನೆಯ ಮೂಲಕ ಧನಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊರಡಿಸುವದೂ ಒಂದು. 'ಬೇಡ ನಮಗೆ ಕೋಮುವಾದ' ಎಂದರೆ 'ಬೇಕು ನಮಗೆ ಮಾನವತಾವಾದ, ಸಾಮರಸ್ಯ' ಎಂಬ ಧ್ವನಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಬೇಡ ನಮಗೆ ಕೋಮುವಾದ' ಎಂಬ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ 'ಬೇಕು ನಿಮಗೆ ಕೋಮುವಾದ' ಎಂಬ ಧ್ವನಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಎರಡೂ ವರ್ಗಗಳನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಕವಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಇಷ್ಟೇ, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಘೊಷಣೆಗಳನ್ನು ಘೋಷಣೆಗಳೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರೆ ಅವು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವ ಅರ್ಥ, ಧ್ವನಿ, ನಾದಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಘೋಷಣೆಗಳು ಸಹ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಜನಮಾನಸದ ನಿಜತುಡಿತಗಳನ್ನೂ ಆಂತರಿಕ ತಲ್ಲಣ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನೂ ರಾಜಕಾರಣದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ತರಗಳನ್ನೂ ತೆರೆದಿಡಬಲ್ಲವು. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಕವಿತೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಕವಿ ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಜಾತಿವಾದಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಜಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಕರುಳಿನ ಕುಡಿಗಳಾದರೂ ಇವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕವಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಒಂದೇಯಾಗಿರುವದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕೋಮುವಾದ ಬೇಡ ಎನ್ನಲು ಕವಿ ನೀಡುವ ಮೊದಲ ಕಾರಣ ಅದು ಮತಾಂಧತೆಯನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆ ಮತಾಂಧತೆಯು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು. ಬೆಳಕಿನ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಸುತ್ತದೆ. ಬದುಕಿನ ಬದಲಾಗಿ ಸಾವು ಕವಿತೆ ಬರೆಯುತ್ತದೆ. ನೀರಿನ ಬದಲು ರಕ್ತ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಸ್ಮಶಾನದ ಒಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಿವೇಚನೆ ಕಳೆದು ಹೋಗಿ, ಆವೇಶವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತಾಂಧತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಜೀವವೊಂದು ತನ್ನ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಕಳಚಿಟ್ಟು, ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬದಿಗೆ ಸರಿಸಿ ಹಿಂಸಾರತಿಯಿಂದ ಉನ್ಮಾದಿತವಾಗುವ ದುರಂತವನ್ನು ಕವಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹ, ಮನಸ್ಸುಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯನೇ ಕಳೆದುಹೋಗುವ ಮೂಲಕ ಇಡೀ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಬದುಕು ಜೀವನಪ್ರೀತಿಗೆ ವಿದಾಯ ಹೇಳಿ ಕತ್ತಲು, ಸಾವು, ರಕ್ತಪಾತ, ಸ್ಮಶಾನಗಳ ಭಯಗ್ರಸ್ತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಕಟವನ್ನು ಕವಿತೆ ನಿಟ್ಟುಸಿರಿನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲೆತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಮತಾಂಧತೆ ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕವಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೊಲ್ಲುವದೊಂದೇ ಕ್ರಿಯೆ. ಎದುರು ಸಿಕ್ಕವರನ್ನೆಲ್ಲ ಕೊಲೆಗೆ ಅರ್ಹರನ್ನಾಗಿಸುವಂಥ ಕ್ರೌರ್ಯವದು. ಕೊಲೆಗೆ ಕಾರಣಗಳೇ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಕೊಲ್ಲುವ ಕೈಗಳಿಗೆ ದಣಿವೆಂಬುವದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಾಳದ ಕರುಣೆಯನ್ನೇ ಕೊಂದು ಹಾಕಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದಿರಾ ಗಾಂಧಿ ಹತ್ಯೆಯ ನಂತರದ ಸಿಖ್ ನರಮೇಧ, ಗೋದ್ರಾ ನಂತರದ ಗುಜರಾತ್ ನರಮೇಧಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಸಮೂಹ ಸನ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಲೆ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಕೊಲೆಗೀಡಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೇ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ತಪ್ಪನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಇಲ್ಲವೇ ಜಾತಿಯ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುವ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು, ತಪ್ಪಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನವರ್ಗವನ್ನು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಹಿಂಸೆಗೆ ತೊಡಗಿಸುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯದ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಶೋಷಿತ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವಾಗ ಶೋಷಕ ವರ್ಗದ ಭಾಷಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಮುಗ್ಧವಾಗಿ ಬಳಸುವ ತೊಡಕನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ಹಲಾಲುಕೋರ' ಎಂಬ ಪಾರಸಿ ಮೂಲದ ಪದ 'ಸ್ವಚ್ಛಗೊಳಿಸುವುದು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಆಂಧ್ರ ಮೂಲದ ಸ್ವಚ್ಛತಾ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಜಾತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಳ್ಳೂರು ನಾಗರಾಜರಂಥ ಕವಿ ಕೂಡ ಇದನ್ನು ಶೋಷಕ ವರ್ಗದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಸುವ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇದು ಕವಿಗಳು ಭಾಷಾ ಬಳಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕು ಸಾವಿನ ಸುಗ್ಗಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧ, ಹಿಂಸೆ, ಕೊಲೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಹಜಗತಿ; ಸಾವಿನ ಸುಗ್ಗಿಗೆ ಧರ್ಮ ಕೂಡ ಒಂದು ನೆಪ. ಈ ಹಿಂಸೆ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಪಶು, ಪಕ್ಷಿ, ಸಸ್ಯ, ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತು... ಎಲ್ಲವೂ ಧ್ವಂಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಕುಲ ಮತ್ತು ಮತಗಳ ಮೇಲಿನ ಮನುಷ್ಯಲೋಕದ ಮೋಹ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ರಕ್ತಬೀಜಾಸುರರ ಅವತಾರ. ಕೊಲ್ಲುವದು ಒಂದು ದಾಹವಾದ ಸ್ಥಿತಿ. ಕವಿ ಮತಾಂಧತೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯಮುಖೇನ ಬಿಚ್ಚಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಕವಿ ಎರಡನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ 'ದೈವತ್ವ'ದ ಕಲ್ಪನೆ ಜಾತಿಮತ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯಬೇಕು. ಸಮುದಾಯಗಳ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಬೆಸುಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬೇಕು. ನೂರು ಕೋಟಿ ಜನ, ದೇವರು, ಧರ್ಮಗಳಿರುವ ಬಹು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಯ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಧರ್ಮಗಳ ಬಾಹುಬಂಧನಕ್ಕೆ ದೇವರು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಯಾವ ದೇವರೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತ ಕವಿ ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಆ ದೇವರಿಗೂ ದಿಕ್ಕಿಲ್ಲ ದೆಸೆಯಿಲ್ಲ'. ಮನುಷ್ಯನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ದೇವರು ಮನುಷ್ಯನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಕ್ರೌರ್ಯದೆದುರು ಅಸಹಾಯಕನಾಗುವ ಅಥವಾ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ತಾನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ದಿಕ್ಕು ದೆಸೆಗಳಿಲ್ಲದಂತಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ದೇವರು ಈ ಹಿಂಸೆಗೆ ನೇರ ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ಕವಿ

ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವ ನಾಸ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ದೇವರ ಅಸಹಾಯಕ ಮತ್ತು ದುರ್ಬಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ನಂತರ ಕವಿ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳ ಬದುಕಿನೆಡೆ ದೃಷ್ಟಿ ಹಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೊಂದು ಅಸಹಾಯಕ ದೃಷ್ಟಿ. ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಉನ್ನತ ಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವೆನೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಮನುಷ್ಯ ಕುಲದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ತನ್ನ ಕುಲದ ಹಿಂಸೆಗೆ ತತ್ತರಿಸಿ ವಿಕಾಸವಾದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತನಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜೀವಸಂಕುಲದ ನೆಮ್ಮದಿಯೆಡೆಗೆ ಕಣ್ಣು ಹಾಯಿಸಿ ಅವುಗಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕೆ ತುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇರುವೆಯಂಥ ಅತಿಪುಟ್ಟ ಜೀವಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ಆನೆ, ಹುಲಿ, ಸಿಂಹಗಳಂಥ ಕಾಡು ಪ್ರಾಣಿಗಳವರೆಗೆ, ಹೆಣಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುವ ಹದ್ದಿನಂಥ ಪಕ್ಷಿಯವರೆಗೆ, ಜಾತಿಮತ ಪಂಥಗಳ ಬಂಧನವಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಬಗೆಯ ಹಿಂಸೆಗೆ ತುತ್ತಾಗುವ ಸಂದರ್ಭ ಒದಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಡೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ, ವಿಘಟನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಗುಂಪುಜೀವಿ ಇರುವೆಯ ನೆನಪೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ತಮ್ಮ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ಬೇಟೆಯಾಡುವ, ಹೆಣತಿನ್ನುವ ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಕ್ರೂರ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವ, ತನ್ನದಲ್ಲದ ಜೀವಸಂಕುಲದ ಬದುಕಿನ ಸಹಜಗತಿಯನ್ನೇ ಹಿಂಸೆಯೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಮನುಷ್ಯ, ತಾನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಜಾತಿಮತಗಳ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಹಿಂಸೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸದೇ ಹೋಗುವದು, ಅದನ್ನು ಅರಿಯದೇ ಹೋಗುವದು ವಿಪರ್ಯಾಸದ ಸಂಗತಿ. ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾದ ಹಿಂಸೆ ಇದು. ಧರ್ಮಗಳು ನಿಸರ್ಗದ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಾಗಿರದೇ ಕೃತಕ ಕಂದಕಗಳೆನ್ನುತ್ತ, ಧರ್ಮಜಾತಿಗಳ ಉಗಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕವಿ ಮುಖಾಮುಖಿ ಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮದ ಕಂದಕಗಳಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದುಹೊರಳುವ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ 'ಹೊಲೆತನದ' 'ಸೂತಕ' ಮತ್ತು 'ಪಾತಕ'ಗಳಿರುವದನ್ನು ಕವಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಆ ಧರ್ಮಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಮನೆ ಮಾಡಿರುವದು. ಆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಯೇ ಮತಾಂಧತೆಗೂ ಹಿಂಸೆಗೂ ದಾರಿಯಾಗುವದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕೋಮುವಾದ, ಜಾತಿವಾದ, ಹಿಂಸೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗಳು ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಢ್ಯದ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಲ್ಲ. ಅಸಮಾನತೆಯೇ ಇವುಗಳ ಬೀಜಮಂತ್ರವೆನ್ನುವದು ಕವಿಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ನಾಗರಿಕತೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ, ತಾಂತ್ರಿಕತೆಗಳು ಜಾತಿವಾದ, ಮತೀಯವಾದಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುವ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳಾಗಿರದೇ ಸನಾತನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ, ಅದೇ ಕಂದಕಕ್ಕೆ ನೂಕುವ ಕೈಗಳಾಗಿರುವ ದುರಂತವನ್ನು ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ತಾಂತ್ರಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಕಾಸಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಬಂಧಿಸಲೆತ್ನಿಸುವ ಜಾತಿ ಹಿತಾಸಕ್ತ ವರ್ಗ ಹಿತಾಸಕ್ತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕವಿ ಲೇವಡಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. 'ಕಂಪ್ಯೂಟರ್‌ಗೂ ಜನಿವಾರ ತೊಡಿಸುವ ಕಾಲವಿದು'. ಕಾರ್ಪೋರೇಟ್ ಜಗತ್ತಿನ ವೈಭವ ಹಾಗೂ ಅಂತರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ 'ಹೈಟೆಕ್' 'ಲೋಟೆಕ್' ಎಂಬ ಪಾರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಜಾತಿವಾದ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದಗಳಿಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿರುವದನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾಗರಿಕವೆನ್ನುವ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಂಕೇತಗಳು ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಮತ ಸೂಚಕಗಳಾಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಜಾತಿವಾದ ಮತೀಯವಾದಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರುವ ವರ್ಗ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ

ಅದಕ್ಕೊಂದು ನವೀಕರಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ, ದೇವರು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಗಳ ಸುತ್ತ ಒಂದು ಅಲೌಕಿಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಸರದ ಒಳಗೇ ಅತಿಭೋಗಿಗಳು ತಮ್ಮ ಭೋಗವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ಮತೀಯತೆ, ಜಾತೀಯತೆ, ಕೋಮುವಾದಗಳೆಲ್ಲ 'ಪರಮ ಸಂಸಾರಿಗಳ ಅಂತರಂಗದ ಮಂತ್ರ'. ತಮ್ಮ ವರ್ಗ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಹೂಡಿದ ತಂತ್ರ. ಹೀಗಾಗಿ ಧರ್ಮ ಜಾತಿಗಳಿಗೂ ಹಾಗೂ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಗೂ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಅವು ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ತಂತ್ರಗಳು ಮಾತ್ರ. ಪರಮಸಂಸಾರಿಗಳ ಧನದಾಹದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಕೋಮುವಾದ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಬರಿಗಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದು ಬರಿಮನಸಿಗೆ ತೋಚದು' ಈ ತಂತ್ರ. ಕೋಮುವಾದದ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಕವಿ ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಕೊಂದು ಕೂಗುವದು ಜಾತಿವಾದ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶೋಷಕವರ್ಗದ ನಿಗೂಢವಾದ ತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಶೋಷಿತರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಮಾನವ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ಸಾವಿಗೀಡಾಗುವ ಕರಾಳ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಎದುರು ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

ದೇವಾಲಯಗಳು ಕೋಮುವಾದಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನಗಳಾಗಿವೆ. ಕವಿ ದೇವಾಲಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತ ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೊಂದು ಕಲ್ಲಿನ ಮನೆ, ಒಳಗೆ ಮಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿಮೆ ಅದರ ಸುತ್ತ ನಿರಾಕಾರಿಯಾದ ಕತೆಗಳು ಮಹಿಮೆಗಳು. ನಿಗೂಢತೆಗಳ ಸರಮಾಲೆ. ಸಮುದಾಯಗಳ ನಂಬಿಕೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದ ದೇವಾಲಯಗಳು ಜಾತಿಮತ ಪಂಥಗಳ ಸೂಚಕಗಳೂ ಮತ್ತು ಜಾತಿವಾದ ಮತೀಯವಾದಗಳ ಸಹಜ ತಾಣಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿವೆ. ಚಾರ್ವಾಕರಿಂದಲೇ ಸ್ಥಾವರ ನೆಲೆಗಳ ತಿರಸ್ಕಾರ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಶರಣರು ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ದನಿ ಎತ್ತಿದರು. ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಜಡವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜಡ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರಸಾರದ ಕೇಂದ್ರ ಹಾಗೂ ಲೈಂಗಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ತಾಣಗಳಾಗಿದ್ದವೆಂಬುದು ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಕಳೆದ ಕೆಲವು ದಶಕಗಳಿಂದ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಂಡಿದ್ದು, ಪ್ರಸಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು ಈ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕವಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ತ್ರಿಶೂಲ' ಶಿವನ ಆಯುಧ, ನಮ್ಮ ದೇವಾನುದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದವರೇ. ಆದರೆ ೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ 'ತ್ರಿಶೂಲ' ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಕೋಮುವಾದ ರೂಪಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ರಾಮಮಂದಿರ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು ತ್ರಿಶೂಲ ಹಿಡಿದು ಬೀದಿಗೆ ಬಂದರು. 'ತ್ರಿಶೂಲ ದೀಕ್ಷೆ'ಯಂತಹ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ವರ್ಗದ ವಿರುದ್ಧ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಕೋಮುವಾದಿ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಶಸ್ತ್ರಸನ್ನದ್ಧರನ್ನಾಗಿಸಲಾಯಿತು. 'ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ತ್ರಿಶೂಲದಲ್ಲಿ ದೇವರಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಇದೆ. ದೇವರ ಕೈಯಲ್ಲಿಯ ಆಯುಧಗಳು ಮನುಷ್ಯರ ಕೊಲೆಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗತೊಡಗಿದ್ದನ್ನು ಕವಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ತ್ರಿಶೂಲದಲ್ಲಿ ದೇವರಿಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಕೊಲೆಗಾರನಿದ್ದಾನೆ. ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಮೂಲಕ ತ್ರಿಶೂಲದೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವವವರು ಬಹುಪಾಲು ಕೆಳವರ್ಗದ, ದಲಿತ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳು. ತನ್ನ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಕೋಮುವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಮೂಡುತ್ತವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ

ಸಂಘರ್ಷದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕವಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದೂ-ಬೌದ್ಧ-ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಉಚ್ಚಾಟನೆ ಮಾಡಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ನಡೆದಿವೆ. ದೇವರು ದೇವರುಗಳ ನಡುವೆ ಮನುಷ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ದೇವರುಗಳು ಸಾಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವರನ್ನು ಕೊಂದ ಧರ್ಮಗಳು ಮಾತ್ರ ಹಾಗೇ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತವೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿ ಸೋಜಿಗವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯರು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಕೊಂದಾಗ ಮಾನವೀಯತೆ ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಸಾಯುತ್ತದೆ. ಉಳಿಯಬೇಕಾದ ಧರ್ಮ ಸಾಯುತ್ತದೆ, ಸಾಯಬೇಕಾದ ಧರ್ಮ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಜಡಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯತ್ವಗಳ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತ್ರ ಬದುಕಲು ಸಾಧ್ಯ. ಮನುಷ್ಯತ್ವವು ಬದುಕಬೇಕಾದರೆ ಜಡಧರ್ಮ ಸಾಯಬೇಕು. 'ದಯವೇ ಧರ್ಮದ ಮೂಲವಯ್ಯ' ಎಂಬ ಶರಣರ ದನಿ ಕೂಡ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಕೊಲೆಗಡುಕತನದ ವಿರುದ್ಧ ಹೊರಟ್ಟಿದ್ದು, 'ಕೊಲೆಯೇ ಧರ್ಮವಾಗಿರುವ' ದುರಂತವನ್ನು ಕುರಿತು ಕವಿ ಚಿಂತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮತೀಯ ಗಲಭೆಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಾತಿಕದನಗಳಿಂದ ಬೆಂದು ಹೋಗಿವೆ ನಗರಗಳು
ಉರಿದು ಹೋಗಿವೆ ಊರುಗಳು ಕೇರಿಗಳು
ನಲುಗಿ ಹೋಗಿವೆ ಸುಂದರ ಬದುಕುಗಳು
ದಯವಿಲ್ಲದ ಹೃದಯಗಳು ಭಸ್ಮವಾಗಿವೆ
ಕೋಮುವಾದದಿಂದ ಜಾತಿವಾದದಿಂದ

ಬೆಂದು ಹೋದ ನಗರ, ಉರಿದು ಹೋದ ಕೇರಿ, ನಲುಗಿಹೋದ ಬದುಕು, ಭಸ್ಮವಾದ ಹೃದಯಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ಅಸಹನೀಯವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯು ಕವಿಯನ್ನು ಕಂಗೆಡೆಸಿದೆ. ಇಂಥ ಅಸಹನೀಯವಾದ ಬದುಕನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಸಿದ್ಧವಿಲ್ಲದ ಮನಸು 'ಬೇಡ ನಮಗೆ ಕೋಮುವಾದ'ವೆಂದು ಸಹಜವಾಗಿ ಉದ್ಗಾರ ತೆಗೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ನೋವು ನಿಟ್ಟುಸಿರಿನ ಉದ್ಗಾರ. ಕವಿಯ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಅಸಹಾಯಕ ಬದುಕಿನ ಆರ್ತನಾದವಿದೆ. ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕೋಮುವಾದ ಜಾತಿವಾದಗಳಿಗೆ ದಿಕ್ಕಾರ ಕೂಗುತ್ತಾರೆ, ಧಿಕ್ಕಾರ ಕೂಗಲು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿವಾದ ಕೋಮುವಾದಗಳಿಗೆ ಶರಣಾಗದೇ ಸ್ನೇಹಕ್ಕೆ ತಲೆಬಾಗಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ನಾಡಿನಿಂದ ಕಿತ್ತೊಗೆಯಲು ಕರೆಕೊಡುತ್ತಾರೆ, ಕೋಮುಸೌಹಾರ್ದತೆ ನೆಲೆಸಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸುತ್ತಾರೆ.

ಕೋಮುವಾದದ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ತೋರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಗಟ್ಟಿತನವನ್ನು ಅದರ ಪರಿಹಾರದಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದ ಜಾತಿವಾದಗಳಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಕೂಡ – ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಕವಿತೆ ಸೌಹಾರ್ದಕ್ಕೆ, ಸ್ನೇಹವೆಂಬ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿಗೆ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಿಂದೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಾನತೆ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೆಂಬ ವಿಚಾರ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಗಳಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಕವಿತೆ ಹುಸಿ ಆಶಾವಾದವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಾತ್ಮಕತೆಗಿಂತ ಚಿಂತನಾತ್ಮಕತೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿತ್ತು. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಚಿಂತನೆಯೂ ಪೂರ್ಣ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ.

ಈ ವೈಚಾರಿಕ ಬಿರುಕಿನ ಕಾರಣದಿಂದ ಕವಿತೆ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜಾಳುಜಾಳಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪದೇಶಾತ್ಮಕತೆ ಸದಾಶಯಗಳಿಂದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ನಡೆದ ವೈಚಾರಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಈ ಕವಿತೆ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಅದು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಬಿರುಕಿನಿಂದ ಸೋತಿದೆ.

೫. ಬಿ.ಎಂ. ಬಶೀರ್ ಅವರ 'ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ದೇವರಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ನಾನು......'

ಕಾವ್ಯ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ವಿರಮಿಸುತ್ತದೆ. ಘಟನೆ ಎನ್ನುವದೇ ಒಂದು ಬಹುಮುಖೀ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಏಕತ್ರಗೊಳಿಸುವ ವಿಧಾನ. ಚರಿತ್ರೆ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದ ಒಡಲಾಳದ ವೈರುಧ್ಯಗಳು, ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳು, ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭಾವಲೋಕ, ಅನುಭವದ ವೈಶಾಲ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಘಟನೀಕರಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಏಕರೂಪಿ ನೆಲೆಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಒಂದು ಮಗುವಿನ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ದಾಖಲಿಸಬೇಕಾದ ಘಟನೆಗಳು. ಆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕುಟುಂಬ ಅಲ್ಲಿನ ಮನುಷ್ಯ ಜಗತ್ತು ಅನುಭವಿಸುವ ಅನುಭವ ಲೋಕ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಒಂದು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅದರೆಲ್ಲ ಭಾವಸಂಪತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಅನನ್ಯತೆ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಬಲ್ಲದು. ಅಥವಾ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು. ಲೋಕದ ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಗಳು ಘಟನೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಘಟನೆಗಳು ಅನುಭವಗಳಾಗುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಅನುಭವ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸೂಕ್ಷ್ಮನೆಲೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಕಟ್ಟಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯವೇ ಮನುಷ್ಯರ ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆ. ಅನುಭವಗಳು ಘಟನೆಗಳಾಗುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಏಕಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುವದು ಒಂದು ಅಪಾಯವಾದರೆ ಬಹು ಅರ್ಥಗಳು ನಿರಾಕರಿಸುವದು ಇನ್ನೊಂದು ಅಪಾಯ. ಘಟನೆಗಳು ಅವುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸವವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನವಲಂಭಿಸಿರುವದರಿಂದ ಏಕರೂಪ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲವು, ಜತೆಗೆ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಬಲ್ಲವು. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಘಟನೆಗಿಂತ ಅನುಭವ ಮುಖ್ಯವಾಗುವದರಿಂದ ಇಂಥ ಅಪಾಯಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಕವಿಗಳು ಕೂಡ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಲ್ಲರಾದರೂ ಅವರು ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಭಾಗವಾಗದಿರುವದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣ ಅವರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೇಳಿಕೆ. ಆದರೆ ಭೈರಪ್ಪ, ಚಿ.ಮೂ. ಅಂಥವರು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಅಪವಾದಗಳು ಇರಬಹುದು. ಇದು ಲೇಖಕರಿಗಿರಬೇಕಾದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದ ಭಾಗವಾಗಲು ಲೇಖಕರಿಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯಾಸಾಧ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಾವ್ಯ ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಮಾನವೀಯ ಸಂವೇದನೆ ಅಥವಾ ಜೀವಮೂಲ ಸಂವೇದನೆ. ಅದು ಒಂದು ಕಾಲದ, ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದ ಮನುಷ್ಯರ ಸಂವೇದನೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಕಳೆದ ಎರಡೂವರೆ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ ಮೇಲಿನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಮೂಡುತ್ತವೆ. ಬಿ.ಎಂ.ಬಶೀರ್ ಅವರ 'ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ದೇವರಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ನಾನು' ಎಂಬ ಕವಿತೆಯ ಓದಿನಗುಂಟ ಮೂಡಿದ ವಿಚಾರಗಳಿವು.

[illegible]

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಕೋಮುವಾದ' ಹಾಗೂ ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ, ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಪಿ.ಲಂಕೇಶ, ಬರಗೂರ ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಸಾರಾ ಅಬೂಬಕರ್, ಕೆ.ಫಣಿರಾಜ, ಶಿವಸುಂದರ, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ... ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಕೋಮುವಾದೀ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅದರೆಲ್ಲ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಅನುಭವಲೋಕವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರಹಗಳಾಗಿರದೇ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಬರಹಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕಾವ್ಯವು ಈ ಬಗೆಯ ಬರಹಗಳು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದದ್ದನ್ನು ಘನೀಕರಿಸಿ ಕೆಲವೇ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೇ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಬರಹಗಳು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಹಲವು ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಕಾವ್ಯದ ಅನನ್ಯ ರೂಪ.

ಗುಜರಾತ್ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡದ ನಂತರ ಬರೆದ ಕವಿತೆ ಇದು. ಧರ್ಮ, ದೇವರು, ಧಾರ್ಮಿಕತೆಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಚಿಂತನೆ ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಚಿಂತನೆಯ ಭಿತ್ತಿಯೆಂದರೆ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ನೋವು, ಸಂಕಟ, ವೇದನೆ ಮತ್ತು ಸಿಟ್ಟು. ನೋವು ಮತ್ತು ಸಿಟ್ಟು ಒಂದುಗೂಡಿದಾಗ ಒಳ್ಳೆಯ ಕವಿತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ನಾಸ್ತಿಕತೆಯೇ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗವೆಂಬ ಚಿಂತನೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ನಾಸ್ತಿಕತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಕವಿತೆ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಭಯಂಕರ ಹಿಂಸೆಯ ತಲ್ಲಣದಲ್ಲಿ ನಾಸ್ತಿಕತೆ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮ, ದೇವರು, ಧಾರ್ಮಿಕತೆಗಳು ಮನುಷ್ಯರ ಹಿಂಸೆಗೆ ಹತಾರಗಳಾಗಿರುವ ದುರಂತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತ, ಕವಿತೆ ಆಳದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಭಾಷೆಗೆ ಯಾವದೇ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿಲ್ಲ. ಉದ್ದುದ್ದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ಇದೊಂದು ಬಗೆಯ ಗದ್ಯಶೈಲಿ. ಆದರೆ ಉಪಮೆ, ರೂಪಕ, ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಗೊಂಚಲಿನಿಂದ ಮಾತು ಕಾವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಬಗೆಯ ಗದ್ಯವನ್ನು ಬಳಸಲೇಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡ ಕವಿಯ ಸಂವೇದನೆಯ ವಿಸ್ತಾರ ಮತ್ತು ಓತಪ್ರೋತತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಮುಗಿಸುವಂಥ ಭಾವ ಲೋಕವಲ್ಲ. ಆ ನೋವು, ಹತಾಶೆ ಸಿಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಬಿಟ್ಟೂಬಿಡದೇ ಹೇಳುವ ಸರಳ ರಗಳೆಯ ಮಾದರಿಯೇ ಬೇಕು. ವಾಕ್ಯ ಮುಗಿದರೂ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದೊಂದಿಗೆ ನಿಲುಗಡೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಬಹುದೊಡ್ಡ ತಲ್ಲಣವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಅಷ್ಟೇ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ತೀವ್ರ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಗಂಭೀರ ನಿರೂಪಣೆ, ತಾಜಾ ಉಪಮೆ, ರೂಪಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಂದ ಕವಿತೆ ಕೋಮುವಾದಿ ಹಿಂಸೆಯ ಅನುಭವ ಲೋಕದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ನಿನಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ನನ್ನ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ
ರಕ್ತದಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ ತೆಗೆದ ಉದ್ಗಾರದಂತಿದೆ
ಯಾರದೋ ಕಣ್ಣ ಹನಿಗಳನ್ನು
ಜಪಮಣಿಗಳಂತೆ ಎಣಿಸುತಿರುವೆ

ನಿನಗೆ ತಲೆಬಾಗಿ ಹೊರಬಂದ ನನ್ನೊಳಗೆ

ಈಗಷ್ಟೇ ಒಂಟಿ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳನ್ನು

ಸಾವಿರ ಸಹಭಾಗಿಗಳೊಂದಿಗೆ

ಉಂಡು ಮುಗಿಸಿದ ತೇಗು

ಕವಿತೆ ಕೋಮುವಾದಿಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆ ಹುಡುಕುವದಿಲ್ಲ, ಅವರ ವಿರುದ್ಧ ಯುದ್ಧ ಸಾರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಪಾಲಿಗೆ ಕೋಮುವಾದ ಮತಾಂಧತೆಗಳು ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಒಳಗೇ ಇರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಕವಿತೆಯ ನಿರೂಪಕ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಹೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತಾನೇ ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಂತೆ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇವರಿಗಾಗಿ ತಾನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಾಗಿರದೇ ಹಿಂಸೆಯ ದಾರಿಯಾಗಿದೆ. 'ರಕ್ತದಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ ತೆಗೆದ ಉದ್ಗಾರ'ದಂತಿದೆ. ಪ್ರತಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯೂ ಅನ್ಯ ಧರ್ಮದವರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಲೆಳೆಸುವ ಮನುಷ್ಯರ ದ್ವೇಷ ಭಾವದಿಂದ ಮಲಿನಗೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಲ್ಲ ಹಿಂಸಾಗೀತೆ ಅಥವಾ ಹಿಂಸೆಗೀಡಾದ ದುಃಖಿತ ಮನದ ನಿಟ್ಟುಸಿರಾಗಿದೆ. ಗುಜರಾತ್ ಗಲಭೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಹಿಟ್ಲರ್ ಮಾದರಿಯ ಹತ್ಯೆಗೆ ಭಾರತದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತವರ್ಗ ಬಲಿಯಾಯಿತು. ಗುಜರಾತ್ ಒಂದು ಕಸಾಯಿಖಾನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿ ಕತ್ತರಿಸಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು. ಅದೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು. ಜೀವಂತ ಸುಡುವದು, ಸಾಮೂಹಿಕ ಅತ್ಯಾಚಾರ, ಸಾಮೂಹಿಕ ದಹನ, ಗರ್ಭಸೀಳುವದು, ಹುಡುಕಿ ಹುಡುಕಿ ಹೊಡೆದುರುಳಿಸುವದು.... ತನ್ನ ಜನಾಂಗ ಇಂಥ ಅಮಾನವೀಯ ಬರ್ಬರ ಹಿಂಸೆಗೆ ತುತ್ತಾದಾಗ ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ 'ರಕ್ತದಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ ತೆಗೆದ ಉದ್ಗಾರ' ವಾಗಿದೆ. ಜಪಮಾಲೆಗಳನ್ನೆಣಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣೀರ ಹನಿಗಳ ಎಣಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಹಿಂಸೆಗಿಳಿಸಿರುವದನ್ನು ಕವಿತೆ ನೋವಿನಿಂದ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೊಂದು ನೋವಿನ ಅನುಭೂತಿ, ಸಂಕಟದ ತಪಸ್ಸು. ಈ ಹಿಂಸೆಯ ನೋವಿನಲ್ಲೇ ಸಮಾಹಿತವಾದ ಮನಸ್ಥಿತಿ. ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ಆಶಾದಾಯಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಕಾಣದಂಥ ಹತಾಶೆಯ ಸಂದರ್ಭ.ಒಂದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನ ಕವಿತೆಗೆ ರೂಪ ನೀಡುತ್ತದೆ. 'ರಕ್ತದಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ ತೆಗೆದ ಉದ್ಗಾರ' 'ಕಣ್ಣಹನಿಗಳನ್ನು ಜಪಮಣಿಗಳಂತೆ ಎಣಿಸುವಂತೆ' – ಎಂಬಂಥ ತೀವ್ರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಕವಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವದ ಪರಾಕಾಯ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೊಸಬಗೆಯ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದು ಈ ಕವಿತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ. ದೇವರಿಗೆ ತಲೆಬಾಗುವಾಗ ಮನಸ್ಸು ಸಾವಿರ ಸಹಭಾಗಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಒಂಟಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಾಚಾರ ಮಾಡಿದ ತೃಪ್ತಿಯಿಂದ ತೇಗುತ್ತದೆ. ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಾಮೂಹಿಕ ಅತ್ಯಾಚಾರದ ಕ್ರೂರ ಹಿಂಸೆಯು ಕವಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಾಡಿಸಿದೆ. ಆ ವಿಕೃತ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಕ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ದೇವರಿಗೆ ತಲೆಬಾಗುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ, ಜನಾಂಗೀಯ ಹತ್ಯೆಗೆ, ಸಾಮೂಹಿಕ ಅತ್ಯಾಚಾರಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದಾರಿಯಾಗಿ ಕವಿಗೆ ಗೋಚರಿಸಿದೆ.

ಕೋಮುವಾದಿ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೊಳಗಿನ ತಲ್ಲಣವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅದೊಂದು ಬಗೆಯ ಉನ್ಮಾದ. ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಮನಸ್ಸು ಕೋಮುವಾದಿ ಹಿಂಸೆಗೆ ತತ್ತರಿಸಿ ಪ್ರತಿ ಹಿಂಸೆಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲೇ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ತಲ್ಲೀನವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಳದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಷಾದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಆತ್ಮಜಾಗೃತಿಯಿಂದ ಮೂಡುವ ವಿಷಾದ. ಹಿಂಸೆಗೀಡಾದ ತಲ್ಲಣ, ಪ್ರತಿಹಿಂಸೆಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಉನ್ಮಾದ ಹಾಗೂ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಹುಟ್ಟುವ ಹೆದರಿಕೆಗಳನ್ನು ಕವಿತೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕವಿತೆ ಗುಜರಾತ್ ಹಿಂಸೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಧರ್ಮಧರ್ಮಗಳ ಮಧ್ಯ ಕೊಡುತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಷೇಧಿಸಿಬಿಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕವಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾಪಕರು ಧರ್ಮದ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಪಹರೆ ಕಾಯುವ ಆಯುಧಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. 'ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಿದ ಆಯುಧಗಳು, ಮಿನಾರುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಹಾರೆಗಳು' ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ಸ್ಥಾವರ ನೆಲೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ದೇವರು, ಧರ್ಮ, ದೇವಾಲಯಗಳ ಉಗಮದ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕವಿ ಹೊಸ ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಿದ ಆಯುಧಗಳು ಮಿನಾರುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದಿ ಹಾರೆಗಳು ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಸಂಕೇತಗಳೂ ಹೌದು. ಕೋಮುವಾದ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗವನ್ನು ಧರ್ಮದ ಪಹರೆಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ಕವಿತೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಗುಜರಾತ್ ಹತ್ಯಾಕಂಡದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಪಾಲುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವಂತಿದೆ. ಬಾಗಿಲಿರುವದು ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ, ಆದರೆ ಪರಸ್ಪರ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿಹಾಕಲು ಅವರು ಶಸ್ತ್ರಧಾರಿಗಳಾಗಿ ನಿಂತಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿಧರ್ಮವನ್ನೂ ಒಂದೊಂದು ದ್ವೀಪವಾಗಿಸುವ ಪರಸ್ಪರ ದ್ವೇಷಿಸುವ ದ್ವೀಪವಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಕವಿ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ತಿವಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಕವಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಂದು ಕಳಂಕವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಳಂಕವನ್ನು ಕಿತ್ತಿ ತೆಗೆಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದಷ್ಟೂ ಅದು ಮರಳಿ ಚರ್ಮದಂತೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ತಾನು ಬಿಟ್ಟರೂ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ಬಿಡದ ಸ್ಥಿತಿಗಾಗಿ ಸ್ವಯಂ ಮರುಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕವಿತೆಯ ಆಳದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಆಶಯವಿದೆ.

'ಹೆಸರು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಕವಿ ದೊಡ್ಡ ರೂಪಕವಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಹೆಸರು' ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಒಂದು ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ಪಂಗಡಗಳಿಗೆ ಫಿಕ್ಸ್ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೆಸರು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕು ಜಾತಿಮತ ಪಂಗಡಗಳು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಹುತ್ವದ ವಿಧಾನ. ಆದರೆ ಧರ್ಮದ್ವೇಷ ಮನೆಮಾಡಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಸರುಗಳು ಗುರುತುಗಳು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬೇಕಾದ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಕೋಮುವಾದದ ಕಾರಣದಿಂದ ದ್ವೇಷ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗೆ ಆಕರ ಪರಿಕರಗಳಾಗುತ್ತಿರುವ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯಗಳ ಶೋಧ ನಡೆದಿದೆ. ಹೆಸರನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವದು ಅಂಥ ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯ. ಜಾತ್ಯತೀತವಾಗುವ ದಾರಿಯ ಹುಡುಕಾಟವಿದು.

ಹೆಸರಿಲ್ಲದೆ ಬಾಳಬಹುದೆಂಬ

ಕನಸ ಕಂಡಿದ್ದ ನನ್ನ ಮಗು ಮನಸು

ಹೆಸರಿನ

ಶಿಲುಬೆ ಹೊತ್ತು ತಿರುಗುತ್ತಿದೆ

ಹೆಸರಿನ ನಿರಾಕರಣೆಯೆಂದರೆ ಧರ್ಮ, ದೇವರು, ಜಾತಿಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಹಿಂಸಿಸುವ ಕೋಮುವಾದದ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಬೆಚ್ಚಿದ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡ ಆಗಿರಬಹುದು. ಎಲ್ಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ನಾಸ್ತಿಕವಾಗಿ ಬಾಳಬಹುದೆಂಬ ಮುಗ್ಧ ಕನಸು ನುಚ್ಚುನೂರಾಗಿ ಹೆಸರಿನ ಶಿಲುಬೆ ಹೊತ್ತು ತಿರುಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಜತೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಆಗದ ಆ ಧರ್ಮದಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯಲೂ ಆಗದ ಚಡಪಡಿಕೆಯನ್ನಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ತನ್ನ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಜಡತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಕರಾರುಗಳಿದ್ದರೂ ಜನಾಂಗೀಯ ಹಿಂಸೆಗೆ ತುತ್ತಾಗಿರುವ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ದೂರಸರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ತಳಮಳವೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಹೆಸರೇ ಒಂದು ಶಿಲುಬೆಯಾಗುವ ಅಥವಾ ಹೆಸರಿನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಶಿಲುಬೆಯ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನನುಭವಿಸಬೇಕಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಸರನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವದೇ ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗ. ಒಂದು ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇಂಥ ಅನಾಥ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಭಯಗ್ರಸ್ತ ನೆಲೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವದಾದರೆ ಈ ಮನುಷ್ಯರ ಲೋಕ ಇದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮುಂದುವರಿಯುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಕವಿಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವು. 'ಹೆಸರಿರುವ ಎಲ್ಲ ತಾಯಂದಿರು ಬಂಜೆಯರಾಗಲಿ' ಎಂದು ಶಾಪ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. 'ಬಸ್ ನಿಲ್ದಾಣ, ಗಟಾರ, ಕಸದ ತೊಟ್ಟಿಗಳಿಗೆ ಹೆರಿಗೆ ಬೇನೆ ಕೊಡು' ಎಂದು ದೇವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಅವುಗಳಿಗಿಂತ ಕಡೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಧರ್ಮದ ಕಳಂಕವಿಲ್ಲದ ಮಗುವಿನ ಆಗಮನದ ಸದಾಶಯದೊಂದಿಗೆ ಕವಿತೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಸರಿನ ಹಂಗಿಲ್ಲದ ಬಾಳಿನ ಕನಸು ಕವಿತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯ. ದೇವರು, ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಚಿಂತನೆ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ದೇವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವದರೊಂದಿಗೆ ಕವಿತೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಭಾಷಿಕ ವೈರುಧ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಪರಂಪರೆಯ ಪಡೆನುಡಿಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಲು ಇರುವ ಕಷ್ಟದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಧರ್ಮದ ಕಳಂಕವಿಲ್ಲದ ಮಗುವಿಗಾಗಿ ದೇವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ದೇವರ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಅಂಥ ಮಗುವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವದಾದರೆ 'ದೇವರು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಶಯ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಆ ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆ ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾದದ್ದು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥದ್ದು.

ಕವಿಯ ಬದ್ಧತೆ ಕವಿತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ತಂದಿಲ್ಲ. ಹೇಳಿಕೆ ಸ್ವರೂಪದ ವಾಕ್ಯ ತನ್ನ ಸಹಜ ಅಲಂಕಾರಿಕತೆಯಿಂದ ಕಾವ್ಯವಾಗುವ ವಿಧಾನವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ತೀವ್ರವಾದ ಅನುಭವ ಹೊಸಬಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದೆ. ಹಳೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಹುಡುಕಿದರೂ ಸಿಗುವದಿಲ್ಲ. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ದೇವರು ಮತ್ತು ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ಮನುಷ್ಯರ ಶೋಧ ನಡೆದಿದೆ.

೬. ಸವಿತಾ ನಾಗಭೂಷಣ ಅವರ 'ಮಹಮದನ ಪ್ರೇಮಪತ್ರ'

ಸವಿತಾ ನಾಗಭೂಷಣ ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ದನಿ. ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಜನಪರ ಚಳುವಳಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರೆಯತೊಡಗಿದ ಸವಿತಾ, ಯಾವದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸಿದವರಲ್ಲ. ಬದುಕನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ, ಸಹಜವಾಗಿ, ಮಾನವೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತ ತಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಉದಾರವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಆಳದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಜನಪರ ಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ಮೀರಿದವರು. ಸ್ತ್ರೀಯಾತ್ಮಕ ಅನನ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬದುಕಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿರುವದು ಇವರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಸರಳವೂ ಸಹಜವೂ ಆದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಇವರ ರಚನೆಗಳು ಆಳದಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಣಾಲಿಕೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯವೇ ಹೊಸ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಮಾದರಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಇವರ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಅರಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ೮೦ರ ದಶಕದ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಜನಪರ ಹೋರಾಟಗಳು ಇವರನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ್ದರೂ ಅದು ಇವರಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಚಿಂತನೆಗಳು ಬದುಕಿನ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಸಂವೇದನೆಗಳಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸರಳ ಸಹಜ ತೀವ್ರ ಆದರೆ ಅಷ್ಟೇ ಸಂಕೀರ್ಣ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಇವರ ಕವಿತೆಗಳು ಸರಳವಾಗಿಯೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಕನಿಷ್ಟ ಸಂವಹನಶೀಲತೆಯನ್ನುಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ವಿಸ್ತೃತ ಅರ್ಥಗಳೆಡೆಗೆ ಚಲಿಸುವ ಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿ ಇವರದು. ವಚನಕಾರರೂ ಹಾಗೂ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಮಾದರಿ ಇದು. 'ಮಹಮದನ ಪ್ರೇಮ ಪತ್ರ' ಈ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ನಿತ್ಯಜಗತ್ತಿನ ಭಾಗವಾಗಿರುವ ನಿಸರ್ಗಸಹಜ ಪ್ರೇಮ, ಅದನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವ ಸಮಾಜ, ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಆ ನಿಯಂತ್ರಣದಾಚೆ ಪುಟಿದು ನಿಲ್ಲುವ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರೇಮದ ಒಂದು ಅಖಂಡ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದರೆಲ್ಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸರಳವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿರುವದು ಈ ಕವಿತೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಕರಾವಳಿಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ಮೈದಾಳಿರುವದರಿಂದ ಮತ್ತು ೯೦ರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಕರಾವಳಿಯ ಹೆಜ್ಮಾಡಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಘಟನೆಯನ್ನು ತಟ್ಟನೇ ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡಿಗಾಗಿ ಕೂಲಿಕೆಲಸ ಕೇಳಿ ವನಿತಾ ಎಂಬ ೧೭ರ ಪ್ರಾಯದ ಹುಡುಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಗೃಹಸ್ಥನೊಬ್ಬನನ್ನು ಮಾತನಾಡಿಸಿದ ತಪ್ಪಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಸಮುದಾಯದ ಯುವಕರ ಗುಂಪು ಇಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ವನಿತಾ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಾವನ್ನಪ್ಪುತ್ತಾಳೆ. ಇಸ್ಲಾಯಿಲ್ ಎಂಬ ಅಮಾಯಕ, ವೃಷಣಗಳಿಗೆ ಮಾರಣಾಂತಿಕ ಪೆಟ್ಟು ತಿಂದು ಬದುಕಿದ್ದಾನೆ. ಗಾಬರಿ ಹುಟ್ಟುವದು ಕ್ರೌರ್ಯ ಮೆರೆದ ಯುವಕರ ಗುಂಪಿನ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲ. ಇಂಥ ಮತಾಂಧ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಕೋಮುವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಬಗ್ಗೆ. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇಂಥ ಅಸಂಖ್ಯ ಘಟನೆಗಳು ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಜರಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹಿಂದೂ ಹೆಣ್ಣು ಮಾತನಾಡಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರೇಮದ ಬಣ್ಣಕಟ್ಟಿ ಹಿಂಸೆಗಿಳಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪ್ರೀತಿಸಿದರೆ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಆಕ್ರೋಶ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದ ಪ್ರೇಮಿಗಳು

ಅನುಭವಿಸಬಹುದಾದ ತಲ್ಲಣ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ಊಹಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ಈ ಕವಿತೆ ಸಮಾಜದ ಕ್ರೌರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮಿಗಳ ತಲ್ಲಣವನ್ನು ನಿರುಮ್ಮಳವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿದೆ.

ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ಇತಿಹಾಸ ತನ್ನ ಒಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಹುಸಿ ಮಿತ್‌ಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಸಂಶಯ, ಅಪನಂಬಿಕೆ, ದ್ವೇಷಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಬಿತ್ತಿದೆ. ಆಕ್ರಮಣಶೀಲರಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜರು ಹಿಂದೂ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬಲಾತ್ಕರಿಸಿದರೆಂಬುದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೋತ ಮತ್ತು ಸತ್ತ ರಾಜನ ಹೆಂಡಂದಿರನ್ನು ದಾಸಿಯರನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿತ್ತು. ಇದು ರಾಜಶಾಹಿಯ ನೀಚ ಕೃತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಎಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀಸಮುದಾಯದ ಮೇಲಿನ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ರಾಜರಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಜನಾಂಗಕ್ಕೂ ಆರೋಪಿಸುವ ಮೂಲಕ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಬಿತ್ತಲಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ನಡುವೆ ಬಿರುಕನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಈ ಬಗೆಯ ಮಿತ್‌ಗಳು ೯೦ರ ದಶಕದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಗಮಿಸುವದರೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಚಲಿತಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದವು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಸಕಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಮಿತ್‌ಗಳು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದವು. ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ದೇಶ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾಯಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ದೊಡ್ಡ ಕಂದಕ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಆದರೆ ನಾಡಿನ ಸಾಹಿತಿ, ಕಲಾವಿದರು, ಚಿಂತಕರು ಹೋರಾಟಗಾರರು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪರವಾದ ದನಿಯನ್ನು ಎತ್ತತೊಡಗಿದರು. ೯೦ರ ದಶಕದ ಹೊಸ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಈ ಕವಿತೆ ರೂಪತಾಳಿದೆ.

ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮ ವಿವಾಹಗಳನ್ನು ಜಾತಿಬದ್ಧ ಸಮಾಜ ಯಾವಾಗಲೂ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಪ್ರೀತಿಸುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಂಡ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಕವಿತೆಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ವಚನಕಾರರ ಹೋರಾಟ ಅಂತ್ಯಕಾಣಲು ಒಂದು ಅಂತರ್ಜಾತಿ ವಿವಾಹ ನೆಪವಾಗಿತ್ತು. 'ನಾವು ಹುಡುಗಿಯರೇ ಹೀಗೆ' (ಪ್ರತಿಭಾ ನಂದಕುಮಾರ) 'ಇದು ಭಾರತ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಸಿದರೆ ಮಹಾಭಾರತ' (ಬಿ.ಎಂ.ಹನೀಫ್) 'ನನ್ನ ಮದವ್ಯಾಗ ನನ್ನ ಲಗ್ನಾನ ಆಗಲಿಲ್ಲ', (ಡಾ.ಸಿದ್ಧನಗೌಡ ಪಾಟೀಲ) ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳು ೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರೇಮದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಜಾತಿನಾಶಕ್ಕೆ ಪ್ರೇಮವಿವಾಹ ಒಂದು ಪರಿಹಾರವೆಂದು ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತನ್ನ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಾಡಿಸುವ ಪ್ರೇಮವಿವಾಹಗಳನ್ನು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅಂತರ್ಧರ್ಮೀಯ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮವಿವಾಹದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಇನ್ನೂ ಕ್ರೂರವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜೋಡಿಯನ್ನು ಕೊಲೆಮಾಡಲಾಯಿತು. ವಿಶಾಲ ಹಿಂದುತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕೋಮುವಾದಿ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಜಾತಿ ವಿವಾಹಕ್ಕಿಂತ ಅಂತರ್ಧರ್ಮೀಯ ಪ್ರೇಮವಿವಾಹ ಒಂದು ಮಹಾ ಅಪರಾಧವಾಗಿ ಕಾಣತೊಡಗಿದೆ. ಇಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಮನೋಧರ್ಮ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ್ದು. ಹುಡುಗನೊಬ್ಬನ ಪತ್ರ ಹುಡುಗಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಮುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗವಾದ ಕುಟುಂಬದ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವ ಆತಂಕ, ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತ ಕವಿತೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಂಬಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಮನುಷ್ಯರ ಖಾಸಗೀ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅಪಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತರ್ಧರ್ಮೀಯ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ತುಡಿಯುತ್ತಿರುವ 'ಹೆಣ್ಣು' ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೊಳಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಪತ್ರ ಬರೆದವ ಮಹಮದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಹುಡುಗ. ಬರೆದದ್ದು ಹಿಂದೂ ಹುಡುಗಿಗೆ. ಅದು ಅವಳ ಕೈಗೆ ತಲುಪುವ ಮುಂಚೆ ಹತ್ತಾರು ಜನ ಓದಿಯಾಗಿದೆ.

ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಕವಿತೆಯನ್ನು ಪರಿಸರಬದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಸಮುದ್ರದ ಹಿನ್ನೀರು, ಮಲ್ಪೆಯ ಮೀನು, ಗೇರು ಹಣ್ಣು, ಗುಳ್ಳಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದ. 'ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ' ಎಂಬ ಒತ್ತನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಮನಸ್ಸು ತನ್ನ ಮಾತೃಭಾಷೆಯೊಂದಿಗೆ ಪರಿಸರದ ಭಾಷೆಯ ಜತೆಗೂ ಪಡೆಯುವ ಬೆಸುಗೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿಯುವಂಥ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದರೂ ಸಮುದಾಯ ತನ್ನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಂವಹನಗೊಂಡ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರೇಮಪತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಗೇರು, ಮೀನು, ಸಮುದ್ರ ಇವಾವೂ ಸಮಾಜದ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಈ ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಬಹುದೊಡ್ಡ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಮನುಷ್ಯ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಾಮೀಪ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಡಂಬನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯದ ದುರಂತ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಉಲ್ಲಾಸಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿವೆ.

ಪತ್ರ ಬರೆದವ 'ಮುಸ್ಲಿಂ' ಗಂಡು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದು 'ಪ್ರೇಮ ಪತ್ರ'ವೆಂಬ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲು ಕಾರಣ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ. ಮಾನವ ಸಹಜ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡದ ಜಡ ಧರ್ಮಗಳು ಮಾನವೀಯವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೆ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಧರ್ಮಗಳು ಕಾಯತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ತಮ್ಮ ಖಾಸಗೀ ಆಸ್ತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಸಂಬಂಧಪಡದ ಯಾವ ಯಾವುದೋ ಶಕ್ತಿಗಳು ಕಾವಲು ಕಾಯತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಆಗ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅನುಭವಿಸುವ ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆ ತಳಮಳಗಳನ್ನು ಕವಿತೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಮಹಮದನಿಗೆ ಗುದ್ದು ಮತ್ತು ತನಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ'.

ಒಮ್ಮೆ ಮಹಮ್ಮದನನ್ನು
ಭೇಟಿಯಾಗಬೇಕು
ಪ್ರೇಮಭಾವ ಅರಳಿಸಿದ್ದಕ್ಕೇ
ಕ್ಷಮೆ ಬೇಡಬೇಕು ಎಂದೆಲ್ಲಾ

ಅಂದುಕೊಂಡೆನಾದರೂ...

ಪ್ರತಿಬಾರಿ...

ನಮ್ಮಿಬ್ಬರ ನಡುವೆ

ಮಸೀದಿಯ ಗುಡ್ಡ

ಅಡ್ಡ ಬರುತ್ತಿತ್ತು

ಅದೊಂದು ದಿನ

ದೊಡ್ಡ ದೇವರ ಪಲ್ಲಕ್ಕಿ ಉತ್ಸವ

ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಸೀಳಿಕೊಂಡು

ಹೊರಟುಹೋಯಿತು

ಅವರಿಬ್ಬರ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳು ಅಡ್ಡಬರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಹೊಸಕಿ ಹಾಕುತ್ತವೆ. ಈ ಆತಂಕದಲ್ಲಿ ಮಹಮದನನ್ನು ಭೆಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಪ್ರೇಮಭಾವ ಅರಳಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕ್ಷಮೆ ಕೇಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕೂಡ ಇಲ್ಲದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ನಡುವೆ ಮೌನವಾಗಿ ಮಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ನಿಸರ್ಗ ಸಹಜ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಹೊಸಕಿಹಾಕುವ ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳು ನಿಸರ್ಗ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಮುಂದೆ ತಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಕ್ಷುದ್ರವಾಗುತ್ತವೆ. ಜಡಧರ್ಮಗಳ ಕ್ಷುದ್ರತೆಯನ್ನು ನಿಸರ್ಗತತ್ವದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೃದುತ್ವ ಮತ್ತು ಕಾಠಿಣ್ಯದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ಸಮರ್ಥರೂಪಕಗಳಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. 'ಕುಸುಮಕ್ಕಿಂತ ಕೋಮಲ ಮತ್ತು ವಜ್ರಕ್ಕಿಂತ ಕಠೋರ' ಎಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಹೂವಿನಷ್ಟೇ ತಾಜಾ-ಕೋಮಲ

ಮಹಮದನ ಪ್ರೇಮ

ವಜ್ರದಷ್ಟೇ ಕಠಿಣ-ಕಠೋರ

ಸುತ್ತಣ ಜನರ ಆತ್ಮ

ಕವಿತೆಯು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರೇಮದ ಮೂಲಕವೇ ಎದುರಿಸುವ ದಾರ್ಢ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕೋಮುವಾದವು ಗಾಳಿ ಮತ್ತು ಬೆಂಕಿ ಸೇರಿದಂತೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹೊತ್ತಿ ಉರಿಯುವಾಗ ಆ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮ ಪುಷ್ಪ ಸುಟ್ಟು ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ; ಬಿರಿಯುತ್ತದೆ, ಬೆಳಗುತ್ತದೆ. ದ್ವೇಷದ ಬೆಂಕಿಗೆ ಪ್ರೇಮದ ಬೆಳಕೇ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೊಂಡಿದೆ. ಮನುಕುಲ ತನ್ನ ಮಾನವ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಪಡೆದ ಸಣ್ಣತನ, ದ್ವೇಷ, ಕ್ರೌರ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಪತನಗೊಂಡು ನಿಸರ್ಗದ ಮುಂದೆ ನಿಂತಿರುವ ದುರಂತವನ್ನೂ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಮೂಲಕವೇ ಕಲಿಯಬೇಕಾದ ಪಾಠಗಳನ್ನೂ ಕವಿತೆ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

'ಮಹಮದ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಪ್ರವಾದಿಯ ಹೆಸರಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ದಾರ್ಶನಿಕ ಲೋಕವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಲೋಕವನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಂ ಎಂಬ ಏಕೈಕ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅನ್ಯವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೂ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದ ಜತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ದೈನಿಕ ಅನುಭವದ ಭಾಗವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಸಂಧಾನದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವದ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೊಡುಕೊಳೆ ಅನುಸಂಧಾನಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಮೂಲಭೂತವಾದಿತನದ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯರು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅನುಭವಲೋಕಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಷಾದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

೭. ರಾತ್ರಿಯ ನೆರಳುಗಳು ; ಬಿ. ಎನ್. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ಮತ್ತು ಅಧಿಕೃತ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದು ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಯಿತು. ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಬದುಕಿನ ವಿಭಿನ್ನ ಕಲ್ಪಿತಗಳನ್ನು, ಪೂರ್ವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮರಳಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಅಂತಹ ಖಚಿತ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅಂತರಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಕವಿತೆಯಿದು. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ತಂದ ಮೊದಲಿಗರಲ್ಲಿ ಬಿ. ಎನ್. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಮುಖ್ಯರು. ಇವರಿಗೆ ಕವಿತೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗುಜರಾತ್ ಗಲಭೆಯ ಭೀಕರತೆ ಕವಿತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಪದ್ಯ ಕೋಮುವಾದಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ.

ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ನೋವಿನ ನೆನಪುಗಳಲ್ಲಿ ಒದ್ದೆಯಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣೆಂಬ ಸ್ಥಿತಿ ಜೈವಿಕವಾಗಿ, ಕೌಟುಂಬಿಕವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಎದುರಿಸುವ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಿವಿಧ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಧರ್ಮ, ವಯೋಮಾನಗಳ ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಬರೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನು ದಾಟುವ ಸ್ವಾವಲಂಬಿ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿ ಬದುಕಿನ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಬಿಡುಗಡೆಯ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಬಿರುಸಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಗೆ ತೊಂಭತ್ತರ ದಶಕ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಆಘಾತವನ್ನೊಡ್ಡಿತು. ಮುಕ್ತ ವ್ಯಾಪಾರ ನೀತಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ಉದಾರೀಕರಣ ಮತ್ತು ಖಾಸಗೀಕರಣಗಳು ಮಹಿಳಾ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಆದ್ಯತೆಯ ವಲಯದಿಂದ ಹೊರ ಹಾಕಿದವು. ಇವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಜನಿಸಿದ ಕೋಮುವಾದಿ ಹಿಂಸಾಕಾಂಡ ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕನ್ನು ವಿಧ್ವಂಸಗೊಳಿಸಿತು. ಮನುಷ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಯಾವೆಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಕೂಡ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಯಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡವು. ಧರ್ಮ ಇವುಗಳ ಪೋಷಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ನಿಂತಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಡತೆಯನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಪುನರ್‌ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೊಳಗಾದ ಧರ್ಮಗಳೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಅನಗತ್ಯವೆಂದೇ ತಿಳಿದವು. ಧರ್ಮಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗುಲಾಮಳನ್ನಾಗಿಯೇ ಕಂಡವು. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಹಾಗೇ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ನವಬಂಡವಾಳವಾದದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ಲಾಭದಾಯಕ ಉದ್ದಿಮೆಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕಿಳಿದಿದ್ದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿತು. ಅವಳು ಧರ್ಮದ ಚಹರೆಯಾಗಿ, ಧರ್ಮ ರಕ್ಷಣೆಯ ಪದಾತಿಯಾಗಿ, ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯಾಗಿ

ಬಂಧನಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಳು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಕೆಟ್ಟ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದಳು ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಪ್ರಚೋದನಕಾರಿಯಾಗಿಯೂ ಬಳಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗತೊಡಗಿದಳು. ಇಂತಹ ಧರ್ಮ ಸಂಕಟದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿದಿರುವ ಅಸಂಗತ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಮೀರಿ, ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸವಾಲನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎದುರಿಸಿದೆ. ಇಂತಹ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಕವಿತೆ, 'ರಾತ್ರಿಯ ನೆರಳುಗಳು'

ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಕಡಲು, ಅದೇ ನಡುರಾತ್ರಿ
ಅದೇ ಅಲೆಯಬ್ಬರ

ಎಂದು ಕವಿತೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಮತ್ತೆ' ಎಂಬ ಪದ ಮತಾಂಧ ಹಿಂಸೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸಾಕಾಂಡದ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನೋವಿಗೆ ಎದುರಾಗಬೇಕಾದ ಸಾಕ್ಷೀಭಾವದ ಸಂಕಟವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನೋವು ನೋವನ್ನು ಹಡೆಯುವಂತೆ ಒಂದು ದೌರ್ಜನ್ಯ ಮತ್ತೊಂದು ದೌರ್ಜನ್ಯದ ನೆನಪನ್ನು ಜೊತೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಕಂಪಿಸುತ್ತದೆ. 'ಅದೇ ನಡುರಾತ್ರಿ' ಎನ್ನುವುದು ದೇಶ ವಿಭಜನೆಯ ಕರಾಳ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಸಮಾಜ, ಅದೇ ಬದುಕು. ಅಲೆಯ ಅಬ್ಬರದಂತೆ ಮತೀಯ ಉನ್ಮಾದ. ಈ ರೂಪಕವು ಕಡಲಿನ ಅಲೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಮತೀಯ ಉನ್ಮಾದಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸುವುದು ತೀವ್ರ ನಿರಾಸೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಮಾರ್ಗೋಪಾಯವಾಗಿದೆ.

ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆ ಹಿಂಸಾ ವಿರೋಧಿಯಾದದ್ದು, ಮನುಷ್ಯ ಜೀವವನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುವ ಸಮಾಜ ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾಯ್ತನವನ್ನು, ಸಂಗೋಪನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪಾಲನೆಯ ಗುಣವನ್ನು ನಿತ್ರಾಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳಾ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧ, ಕೋಮುದಂಗೆಗಳ ವಿರೋಧ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿದೆ. 'ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಅರಳುತ್ತಿರುವ ಮಗು ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಬಂದೂಕು, ಸತ್ತು ಒರಗಿದ ತಾಯ ಮೊಲೆತುಂಬ ಮದ್ದುಗುಂಡು.' (ಪ್ರತಿಭಾ ನಂದಕುಮಾರ)

ಎಂಬ ಹತಾಶೆ ಮರಳಿ ಮರಳಿ ಬಂದಿದೆ. ದೇಶ ವಿಭಜನೆಯ ಮತೀಯ ಹಿಂಸಾಕಾಂಡವನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆ ಉಪೇಕ್ಷಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆ ದುರಂತ, ನೊಂದ ನೋವಿನ ನೇವರಿಕೆಯಂತೆ, ಅನುಭವದ ಕಥನದಂತೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ವೈದೇಹಿಯವರ 'ಕ್ರೌಂಚ ಪಕ್ಷಿಗಳು' ಇದಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ 'ರಾತ್ರಿಯ ನೆರಳುಗಳು' ಕವಿತೆ ಕೂಡ ವಿಭಜನೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಕವಿತೆಯು ಹಿಂಸೆಯ ವಾಸ್ತವಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತವಲ್ಲ. ಹಿಂಸೆಯ ಪರಿಣಾಮದ ಭೀಕರತೆಯನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮತೀಯ ಮನೋನ್ಮಾದವೇ ಹಿಂಸೆಯ ಕಾರಣ ಬೀಜವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು. ಕವಿತೆಯು ಹಿಂಸ್ರಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಿನ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯದು. ಇಲ್ಲಿ 'ನನ್ನ', 'ನಿನ್ನ' ಎಂಬ ಸೂಚಕಗಳು ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ, ಎದುರು ಬದರಿನ, ವ್ಯಕ್ತಿ, ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ದೇಶ ಯಾವುದೂ ಆದೀತು. ಯುದ್ಧಮುಖಿ ನಿಲುವು ಸ್ಫೋಟ ನಿರೀಕ್ಷೆಯ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮದ್ದುಗುಂಡು, ಬಾಂಬು,

ಬಂದೂಕುಗಳ ಮೂಲಕ ಜನಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ದಮನಿಸುವ ಬಂಡವಾಳವಾದವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಕವಿತೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಇದು 'ಕೊನೆ'ಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಹೊರತೂ ಬೇರೆ ಯಾವ ಸಾರ್ಥಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅನ್ಯವನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವ ವಿಷ ಮೊದಲು ತನ್ನ ಒಳಲೋಕವನ್ನು ವಿಧ್ವಂಸಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಒಳಗೆ ವಿಷ ತುಂಬಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಬದುಕಿಗೆ ಅನರ್ಹನಾಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಸುತ್ತಲ ಪರಿಸರವನ್ನು ಸರ್ವನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತ ತಾನೇ ಯಂತ್ರವಾಗಿ ಬಿಡುವಂತೆ, ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಮೋಹಿಸುತ್ತ ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತ ತಾನೇ ಆಯುಧವಾಗಿ ಬಿಡುವ ವಿಪರ್ಯಾಸ್ಯವಿದು. ಇದರ ಕೊನೆ ಮಸಣ ಮಾತ್ರ.

ಕವಿತೆಯ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗ, ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಬಹುದೊಡ್ಡ ರೂಪಕವಾಗಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿಯನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಣುವ ಕಣ್ಣಿನ ತಾಯ್ತನ ಕವಿತೆಯೊಳಗಿನ ಬೆಳಕಿನಂತೆ ಹೊಸ ದೀಪ್ತತೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. 'ಎಂದೋ ಒಮ್ಮೆ ಈ ಪೋರಬಂದರಿನಲ್ಲಿ, ಕಣ್ಣುತೆರೆದಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ಪೋರ' ಗಾಂಧೀಜಿಯನ್ನು ಅಬೋಧ ಬಾಲನ ಮಮಕಾರದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಕವಿತೆಯ 'ತಾಯ್ತನದ ಕಣ್ಣ'ನ್ನು ಕಾಣಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ. ಒಳ್ಳೆಯ ಮಗನ ನೆನಪಿಗೆ ಮುದಗೊಳ್ಳುವ ತಾಯಿಯಂತೆ, ಕವಿತೆಯೊಳಗೊಂದು ಹಿಗ್ಗಿನ ಸ್ಮೃತಿ ಅರಳುತ್ತದೆ. 'ನೋಡ ನೋಡುತ್ತಲೇ ಬೆಳೆ ಬೆಳೆಯುವ ಪೋರ' ತಾಯೆಂಬ ಹಿಗ್ಗಿನ ಕಾರಣವಾದರೆ; ಬೆಳೆದವನು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನ – ಶ್ರದ್ಧೆಗಳಿಂದ ಪೂರ್ವ – ಪಶ್ಚಿಮಗಳೆರಡನ್ನೂ ತೊಳೆದನೆನ್ನುವುದು ತಾಯ್ತನದ ಸಂಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೇರಿಕೇರಿಗಳನ್ನು ತಿರುಗಿ ಎದೆಎದೆಯಲ್ಲಿ ಕರುಣೆಯ ಬೀಜ ಬಿತ್ತಿದ ನೆನಪು ಆರ್ದ್ರವಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆಗೊಂಡಿದೆ. ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತರಂಗ ಶುದ್ಧೀಕರಣಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು ಗಾಂಧೀಜಿ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪಲ್ಲಟದ ಮೂಲಕ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಟ್ಟಿಯಾದದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಜಗತ್ತಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ದರ್ಶನಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ನಿಲುವು ಕವಿತೆಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನಿಲುವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಕವಿತೆ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು ತಾಯ್ತನದ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಗಾಂಧಿ ಸ್ಮೃತಿ ಇಲ್ಲಿ ಚೇತನ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೊಂಡಿದೆ. ದೇಶ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹಬ್ಬವನ್ನಾಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಗಾಂಧಿ ನೌಕಾಲಿಯಲ್ಲಿ ನಡುರಾತ್ರಿ ಕಂದೀಲು ಹಿಡಿದು ನಡೆದಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೋಮುಗಲಭೆಯನ್ನು ಶಾಂತಗೊಳಿಸಲು ಅಲೆದಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರ ಪ್ರಭಾವ ಹರಡಿತ್ತು. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ ಗಾಂಧೀ ತತ್ತ್ವವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಂತಹ 'ಗಾಂಧೀಯನ್ನೇ ಕೊಂದವರಿಗೆ ಇನ್ಯಾರ ಹಂಗೂ?' ಎಂದು ಕವಿತೆ ವಿಶಣ್ಣತೆಯಿಂದ ನುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆ ಹಿಂಸೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಭಾವೋದ್ವೇಗದ ಏಕಮುಖಿ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ತೊಡಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂಸೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದದ್ದನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಕವಿತೆಯ ಕೊನೆಯ ಭಾಗ ವರ್ತಮಾನದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಛಿದ್ರವಾಗಿ ಹೋದ ತಲ್ಲಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು 'ರಾತ್ರಿ' ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಸತ್ಯವಾದ ಕತ್ತಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸಾವಿರೋಧಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲು ರೂಪಕವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮರುಕಳಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಕತ್ತಲು ಮೌಢ್ಯದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಮೌಢ್ಯಕ್ಕೆ ಮತಾಂಧತೆಯು ಸೇರಿದರೆ ಉಂಟಾಗುವ

ಭಯಾನಕತೆಯನ್ನು 'ಹಬ್ಬಿದೆ ರಕ್ತದಧಾರೆ ಸುತ್ತಿ ಸುತ್ತಿ ಕಗ್ಗತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಸಾಲು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಧರ್ಮ ಕಾರಣದ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ? ಎಂಬ ಗಾಬರಿಯಿದೆ. ಇನ್ನಾದರೂ ವಿಶ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಅನ್ನುವಾಗಲೇ ಗುಜರಾತ ಹೊತ್ತಿ ಉರಿಯಿತು. ಇಡೀ ದೇಶದ ಜನತೆ ಆ ಹಿಂಸಾಕಾಂಡವನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಗಮನಿಸಿದರು. ಅಂಕಿ ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎಣಿಸುತ್ತ, ತಪ್ಪು ಸರಿಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕುತ್ತ, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದಂತೆ, ಸುದ್ದಿಯಾಗಿ, ಚಿತ್ರವಾಗಿ ಮರುಕ ಮತ್ತು ವಿಸ್ಮಯದಲ್ಲಿ. ಕಾವ್ಯ ಗುಜರಾತನ್ನು ಆ ತುಂಬು ಗರ್ಭಿಣಿಯ ಹೊಟ್ಟೆಸೀಳುವಾಗಿನ ಅವಳ ಆರ್ತಕೂಗಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯ ಧರ್ಮವೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ತುಂಬು ಗರ್ಭಿಣಿಯ ಗರ್ಭ ಸೀಳಿ ಗರ್ಭವನ್ನು ಆಹುತಿಯಾಗಿಸುವ ಬರ್ಬರತೆಯನ್ನು 'ತಾಯಪ್ರಜ್ಞೆ' ಮರೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಭಯಂಕರ ವರ್ತಮಾನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ತಳಾತಳದಲ್ಲಿಯೂ ನೆರಳಿನಂತೆ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಕೌಸರಬಾನು ದೇಶ ಕಾಲಧರ್ಮಾತೀತವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ತಾಯಂದಿರ ಭಾವ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಭಯವಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಜಗತ್ತಿನ ತಾಯಂದಿರ ಆರ್ತ ಕೂಗಿನ ಹಾಗೆ ಕವಿತೆಯೂ ಕೋಪದಿಂದ ರೋದಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಂಸ ಕುಲವೇ ಸೀಳಬಾರದೇ ಧರ್ಮ ಪಿಶಾಚಿಯನ್ನು
ಸುಟ್ಟು ಬಿಟ್ಟರಾ ಬಿದ್ದು ಹೊರಳುವ ತಾಯ ಜೀವವನ್ನು

'ಕಂಸ ಕುಲವೇ' ಎನ್ನುವಾಗ ಸೋದರಿ ದೇವಕಿಯನ್ನು ಸೆರೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಹುಟ್ಟುವ ಕೂಸುಗಳ ಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾದ ಕಂಸನ ಸ್ಮೃತಿಯಿದೆ. ಈ ರೂಪಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅನುಭವಿಸುವ ಭಾಷಿಕ ಅಡಚಣೆಗೂ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಕೃಷ್ಣಜನ್ಮವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಉದ್ದೇಶ ಕವಿತೆಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಪರಂಪರಾಗತ ಭಾಷೆ ತನ್ನ ಪೂರ್ವವಾಸನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಹಲವು ಗೋಜಲುಗಳನ್ನೂ ತಂದಿಡುವದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಸನಾತನ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕಿಂಚಿತ್ತಾದರೂ ಮಾನ್ಯತೆ ದೊರೆತಿದ್ದರೆ ಅದು ಅವಳ ತಾಯ್ತನಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ಧರ್ಮಸಂಹಿತೆಗಳು ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ, ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಈಡು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಧರ್ಮಪಿಶಾಚಿ ಕಬಳಿಸಿದೆ. ಕಂಸ ಒಂದು ರೂಪಕವಾದರೆ ತುಂಬು ಗರ್ಭಿಣಿ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕಾಡುಪಾಲು ಮಾಡುವ ರಾಮ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪಕವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಗೌರವದಿಂದ ನೋಡುವ ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರ ಇಂತಹ ಪಾಶವೀಯತೆಯನ್ನೆಸಗಬಲ್ಲದು. ಅನ್ಯಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಕ್ರೂರವಾಗಿ ಹಲ್ಲೆ ಮಾಡುವ ಮನಸ್ಸು ತನ್ನ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧದ, ಕುಲಸಂಬಂಧದ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಗೌರವದಿಂದ ನೋಡಲಾರದು. ಈ ಅರಿವು ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಗಾಸಿಗೊಳಿಸಿದೆ. ಕೋಮು ದಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಹಿಂಸೆ ಅತ್ಯಾಚಾರಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವವರು ತಾಯಿ, ಮಡದಿ, ಮಗಳೊಂದಿಗರೇ ಅಲ್ಲವೇ? ಇಂಥವರ ತಾಯಂದಿರು, ಸೋದರಿಯರು, ಮಡದಿಯರು, ಮಕ್ಕಳು ಅನುಭವಿಸುವ ಧರ್ಮಸಂಕಟಗಳೇನು? ಇವರನ್ನೆಲ್ಲ ಮತಾಂಧ ಪ್ರೇರಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯ ಲಭಿಸಿತೆ? ಗುಜರಾತ ನರಮೇಧದ ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಮಠ ಮಂದಿರಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಾಗಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ಪೂಜೆ, ಜಪ, ಭಜನೆ, ಧ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಇದು ಆ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸಂಕಟವನ್ನು ಉಪಶಮನಗೊಳಿಸೀತೆ? ಮತಾಂಧತೆಯ

ಅಪರಾಧಗಳು ಅನ್ಯರನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮವರನ್ನೂ ಜರ್ಜರಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾತೃತ್ವವನ್ನು ಗೌರವಿಸುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ಘೋಷ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವುದು ಮುಖವಾಡವೇ ವಿನಃ ವಸ್ತುಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಆಕ್ರೋಶದ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಮಾತೃದೇವೋಭವ ! ಉದ್ಧಾರವಾಯಿತು ಕುಲ

ಮಾತೃದೇವೋಭವ ! ಬೆಳಗಿತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಮಾತೃದೇವೋಭವ ! ನಡೆಯಲಿ ಕೋಟಿ ಜಪ

ಆಹುತಿಗೆ ಮಾತೆಯರದೇ ಪ್ರಾಣ.

ಕುಲ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಧರ್ಮಗಳೆಂಬ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಂಗಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಃ ಈ ಯಾವವೂ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನೊದಗಿಸಲಿಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದವು ತೀವ್ರವಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಧರ್ಮದ ಮೂಲಕ ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ದೇವಿ ಸಹಸ್ರನಾಮಾರ್ಚನೆ, ಸೌಂದರ್ಯಲಹರಿ ಪಠಣ, ಉಡಿ ತುಂಬುವ ಕಾರ್ಯ, ಪೂರ್ಣಕುಂಭ ಮೆರವಣಿಗೆ ಇಂತಹ ನೂರಾರು ಆಚರಣೆಗಳು ಭರ್ಜರಿಯಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಇವು ಮಹಿಳೆಯರ ಮೂಲಕ ಸ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ಉಪಾಯ ಮಾತ್ರವಾಗಿಲ್ಲ. ನಾಗರಿಕ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಒಗ್ಗೂಡಬಹುದಾದ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಒಡೆದಿಡುವ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ದೂಡಿ ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕ ಒಮ್ಮತಕ್ಕೆ ತಲುಪಲಾರದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತಾಂಧತೆಯನ್ನು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಮಹಿಳಾ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಹಂಚಿ ಹರಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮರಕ್ಷಣೆಯ ಮಹಾನ್ ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಮಾತೆಯರ ಪ್ರಾಣವೇ ಆಹುತಿಯಾಗುವ ಗಾಢ ವಿಷಾದ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಮೂರು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾದ ಈ ಕವಿತೆಯು ಕೋಮುವಾದಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಷಾದದಿಂದ, ಸಂಯಮದಿಂದ ಮತ್ತು ಹತಾಶೆಯಿಂದ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ತಾಯ್ತನದ ಸಂವೇದನೆಯು ತೀವ್ರ ನಿರಾಸೆಯನ್ನು ಹತಾಶೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಭೂತಕಾಲ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನಗಳು ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ನಂಬುಗೆಯನ್ನು ಕಸಿಯುವಂತಿದೆ. ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಆಶಾವಾದಿಯಾಗುವುದೇ ಸಿನಿಕತನವಾಗಿಬಿಡಬಹುದಾದ ದುರಂತ ಇದು. ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪುನರ್ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಕವಿತೆಯಿದು. ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಮಾನವೀಯ ಮೋಸವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಎಚ್. ವಿ. ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ 'ಸೀತೆ ರಾಮ ರಾವಣ', 'ವಿಮುಕ್ತಿ'ಯಂತಹ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಧರ್ಮದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ನೂರಾರು ಕವಿತೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಕರಾಳತೆಗೆ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯೆಂಬ ಅನನ್ಯತೆಯ ಒಟ್ಟೂ ಶಕ್ತಿ ಸಂಚಯಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕವಿತೆಯೂ ಅಂತಹ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ವಾದವು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಬಯಲು ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಆಗಿದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಆಮೂರ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳದಾರಿ, ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಕವಿತೆಗಳು, ಪು. viii.

೨. ಅದೇ

೩. ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಸಧ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತ, ಪು. ೧೮೨

೪. ಡಾ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ, ಪು. ೧೭೬

೫. ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ನೆವದಲ್ಲಿ, ಪು. ೭೫

೬. ಅದೇ.

೭. ಕೆ. ಫಣಿರಾಜ್, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಬದುಕಿನ ಜೊತೆ ಮುಖಾಮುಖಿ, ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ನೆವದಲ್ಲಿ, ಪು. ೨೭೯

ಅಧ್ಯಾಯ – ಒಂಬತ್ತು
ಉಪಸಂಹಾರ

೯.೧ ಫಲಿತಗಳು

೯.೨ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ – ಒಂಬತ್ತು

ಉಪಸಂಹಾರ

ವ್ಯಾಪಾರೀ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಜಾಗತಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಆಕ್ರಮಣದವರೆಗಿನ ಸಮಾಜೋ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಪಲ್ಲಟ, ಪರಿವರ್ತನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳು ಪಡೆದ ರೂಪಾಂತರಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೋಟವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫ, ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನವರಿಂದ ಎನ್.ಕೆ. ಹನಮಂತಯ್ಯ, ಅರೀಫ್‌ರಾಜ್‌ರವರೆಗಿನ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಕೆಲವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಕೈಕೊಂಡ ಈ ಆಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಖಚಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ಫಲಿತಗಳು

೧. ತತ್ವಪದಕಾರರೇ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭಕಾರರಾಗಿದ್ದು ಭಾರತದ ಅನುಭಾವ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ಸೂಫಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಸಂಕರಿತ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮತ, ಭಾಷೆ, ಜಾತಿ, ಪಂಥ, ಲಿಂಗಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಆರೂಢ ತತ್ವವು ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಉದಯವಾಗಿರುವುದು ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ. ಜಾತ್ಯತೀತ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಒತ್ತಾಸೆಯಲ್ಲಿ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆರಂಭದ ಕವಿಗಳು ತೋರಿದ ಈ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಮರಳಿ ಮರಳಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಮೃತಿಕೋಶದ ಭಾಗವಾಗಿ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಸಂಭವಿಸಿದಾಗ, ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆ ವಿಜೃಂಭಿಸುವಾಗ, ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗುವಂಥ ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಎದುರಾದಾಗ, ಭಾರತ ಮತ್ತು ಪಾಕಿಸ್ತಾನಗಳ ಮಧ್ಯ ಯುದ್ಧಗಳು ನಡೆಯುವಾಗ.... ಹೀಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳು ನಡೆಯುವಾಗ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ತತ್ವಪದಕಾರರನ್ನು, ಅನುಭಾವಿಗಳನ್ನು, ಸೂಫಿಗಳನ್ನೂ ನೆನೆಸಿ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಅನುಭಾವ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಧರ್ಮ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ತತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಧರ್ಮಗಳ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಜಡ ಆಚಾರ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಲೋಕವನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಅನುಭಾವ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರುಕ್ತಗೊಳ್ಳುವುದು ಕುತೂಹಲಕರ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಈ ಅನುಭಾವ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವ ಆಧುನಿಕ ಕವಿಗಳು ಕೂಡ ಒಂದೇ ಮನೋಧರ್ಮದವರಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹಂಬಲವುಳ್ಳವರು, ಎಡಪಂಥೀಯರು, ಉದಾರವಾದಿಗಳು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವಾದಿಗಳು, ಮಹಿಳೆಯರು ಹೀಗೆ ಬಹುಮುಖಿಯಾದ ಕವಿಗಣ ತಂತಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳ

ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಅನುಭಾವ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಸಮರ್ಥನೆ ಪಡೆಯುವುದು, ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಲೋಕ ಬಹುಮುಖಿಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

೨. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಒಬ್ಬನೇ ಕವಿಯಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಕವಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ, ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಒತ್ತಡ, ತಪ್ಪು ಮಾಹಿತಿಗಳ ಸ್ವೀಕಾರ, ತನ್ನ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗೀಯ ಒತ್ತಾಸೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ಪಂದಿಸಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳು ಕಾರಣವಾದಂತಿವೆ. ಮಾನವತಾವಾದಿ ಕವಿಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವ ಶಕ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಮಾನದ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯಬಲ್ಲರು. ಶೂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಎಚ್ಚರದ ಕವಿಗಳು ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬಲ್ಲರು. ಮಹಿಳೆಯರು, ಪುರುಷ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಕಾಲದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

೩. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಬಹುಪಾಲು ಕೋಮುವಾದದ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಆರಂಭದಿಂದಲೇ ತತ್ವಪದಕಾರರಿಂದ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೊಂಡಿತು. ನವೋದಯ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಕವಿಗಳು ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ನೆಲೆ, ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಅನುಸಂಧಾನದ ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ನಿರ್ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ನವ್ಯ ಕವಿಗಳು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಡಪಂಥೀಯ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ವಿರೋಧ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಕಂಡುಬಂದಿತು. ಶೂದ್ರ, ದಲಿತ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿ ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಗಾತಿಯಾಯಿತು. ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಗಳಿಂದಲೂ ಕವಿಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರು. ಬಾಬರಿ ಮಸೀದಿ ನಾಶ ಹಾಗೂ ಗುಜರಾತ್ ನರಮೇಧದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಕವಿಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಎಡಪಂಥೀಯ, ದಲಿತ, ಮಹಿಳಾ ನೆಲೆಗಳಿಂದಲೂ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ದೊಡ್ಡಪ್ರಮಾಣದ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಇಡೀ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನಿಯೋಗವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದೆ.

೪. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಬಹುಪಾಲು ಮತೀಯ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಪರವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಪರವಾದ ಸಣ್ಣದನಿಯೊಂದು ನವೋದಯದಿಂದಲೇ ಜಾಗೃತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು

ಕೂಡ ಸತ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಉನ್ಮಾದ, ಹಾಗೂ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಪಾಲಿಗಿಂತ ಕಾಲದ ಪಾಲೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದು ಇದು ಕೋಮುವಾದದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಬಂಧದ ಮತೀಯ ವಿರಸ ಮತ್ತು ದ್ವೇಷವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎರಡನೆಯದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಭಾರತದ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘಟನೆ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ಎಲ್ಲ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿ ನವ್ಯಕವಿಯೊಬ್ಬರ ೮೦ ರ ದಶಕದ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಮೊದಲನೆಯದರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಕವಿಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಇತರ ಅಸಮಾನತೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಖರವಾದ ಬಂಡಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅಡಿಗರಲ್ಲಿ ಹಿಂದುತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಆರಂಭವಾಗುವುದರಿಂದ ಅದು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯಿಂದ ದೂರವಾದ ಅಮಾನವೀಯ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತೀಯವಾದದ ಪರವಾದ ಸಣ್ಣ ಝರಿಯೊಂದು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿದೆ.

೫. ಈಗಾಗಲೇ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಎಂಬ ಪಟ್ಟ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಹಲವಾರು ಕವಿಗಳಿಗೆ ಲಭಿಸಿದೆ. ವರ್ಗ, ಜಾತಿ, ಲಿಂಗ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಇಲ್ಲವೇ ಸ್ವೀಕರಿಸದೇ ಇರುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಗಾಮಿತನಗಳನ್ನು ನಿಕಷಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಿದರೆ ಕೆಲವು ಕವಿಗಳ ಸ್ಥಾನಗಳು ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜತೆಗೆ ಅವರನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಸಿದ್ಧ ಸ್ಥಾಪಿತ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳು ಬುಡಮೇಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂಥ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪುನರ್ ಮೌಲ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ ಈಡು ಮಾಡುವ ಒತ್ತಾಸೆಯನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ೮೦ ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕವಿಗಳ ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪುನರಾವಲೋಕನ ಮಾಡಿದರೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೬. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಅಚಲವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಆರಾಧನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು, ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ಸಮುದಾಯದ ನಂಬಿಕೆ, ಶ್ರದ್ಧೆಗಳನ್ನು ತನ್ನಂತೆಯೇ ಎಂದು ಬಗೆಯುತ್ತದೆ. ಆ ಬಗೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ತೊಂದರೆಯಾಗಲಾರದು ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಲವು ಮತಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಕೂಡಿ ಬಾಳುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ, ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುವ ವಿವೇಕವನ್ನು ಈ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

೭. ಎಲ್ಲ ಮತ, ಧರ್ಮ, ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕತೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬದುಕು ದೊಡ್ಡದು. ತಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಜನ ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅವರ ಬದುಕಿನ ನಡಿಗೆಯ ಸಹಜ ಲಯ. ಈ ಪರಸ್ಪರಾವಲಂಬನೆಯ ಮುಂದೆ ಎಲ್ಲ ಮತ ಪಂಥಗಳೂ ಕ್ಷುದ್ರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಕೋಮುವಾದ, ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತಿರುವ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳು ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸುತ್ತಲಿನ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುವಾಗ ತಳ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಈ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮಾದರಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕೋಮುವಾದೀಕರಣಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಕೋಮುವಾದೀಕರಣ ಈ ಸಾಮರಸ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲ್ಲಲಾರದು ಎಂಬ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು ನೀಡಿದೆ.

೮. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಘೋಷಣಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯಾದರೆ ಎರಡನೆಯದು ಸಂಕೀರ್ಣಮಾದರಿ. ಮೊದಲ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶವಾದದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವಾವೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಆದರ್ಶಗಳವೆ, ಆದರೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಉತ್ತಮವಾದ ಕಾವ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಘೋಷಣಾತ್ಮಕ, ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಕಾವ್ಯವಿದು. ಘೋಷಣೆಗಳು ಬಹಿರಂಗದ ಚೀರಾಟವಾದಾಗ ಕಸುವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಅಂತರಂಗದ ನೆಗೆತವಾದಾಗ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಎರಡನೆಯದು ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯಗಳಿಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ತುಡಿಯುವ, ತನಗೆ ತಾನೇ ಒದ್ದಾಡುವ, ಕಂಗೆಟ್ಟು ತಾನೂ ಭಾಗಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮಾದರಿ. ಇಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವವನಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮಶೋಧ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಘೋಷಣಾತ್ಮಕ ಕಾವ್ಯವೂ, ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಮಾದರಿಗಳು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಶಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಘನತೆ, ಗೌರವಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ತುಡಿತವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯರೂಪದ ಘನತೆ ಕಡಿಮೆಯಾದರೂ ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಿ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಇದು ಯಾವುದು ಸರಿ ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಎಂಬುದು ಚರ್ಚೆಯ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮಹತ್ವ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಘೋಷಣಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಗಳೆಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಸೊರಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಕೀರ್ಣ ಮಾದರಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೂ ಮೇಳವಿಸಿದ ಮಾದರಿಯ ಕಾವ್ಯ

ಕೂಡ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ಅಂಥ ಮಾದರಿ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದು.

೯. ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕಾವ್ಯ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಒಟ್ಟು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ವಿಷಯಗಳ ಆಯ್ಕೆ, ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವದು, ಕವಿತೆಯ ರಚನಾವಿನ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ಸಾಲುಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ ಈ ಮೊದಲಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿ ತನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೇ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಅಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ಢಾಳಾಗಿ ವಿಷಯ ಪ್ರವೇಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆ ಎಲ್ಲೋ ಕಂಡೂ ಕಾಣದಂತೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ತಳಾತಳದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬದುಕನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅದರೊಂದಿಗಿನ ಗುದ್ದಾಟದಲ್ಲಿ ರೂಪತಾಳುವ ಸಂವೇದನೆಗಳು ರೂಪಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸೋಲುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ರೂಪನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನೆಗಳು ಅಗತ್ಯವಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಕಾವ್ಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿರುವುದು ಕನ್ನಡದ ಭಾಗ್ಯ.

೧೦. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಚಿಂತನೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುವ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆ ಹೊಸ ಅವತಾರವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಉದಾ : ಉದಾರವಾದ, ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ವಾದ, ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಗಾಂಧಿವಾದಗಳು ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷಿಕ, ಪಾರಿಭಾಷಿಕ, ಅಲಂಕಾರಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಹೊಸ ಸೇರ್ಪಡೆಗಳಾದವು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಪಾರಂಪರಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದವು. ಕೆಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲಾಯಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪರಿಣಾಮ ಕನ್ನಡದ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಗೆ ಹೊಸ ಪಾರಿಭಾಷೆಗಳು, ಶಬ್ದಕೋಶ, ಆಲಂಕಾರಿಕ ಆಯಾಮಗಳು ಲಭಿಸಿವೆ. ಕಮಲ, ತ್ರಿಶೂಲ, ಇಟ್ಟಿಗೆ, ಹಸಿರು, ಚಂದ್ರ, ಕೇಸರಿ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ಬೇರೆಯದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಫುರಿಸಿದವು. 'ಡಿಸೆಂಬರ್ ಆರು', 'ಕೌಸರಬಾನುವಿನ ಗರ್ಭ' ಮುಂತಾದವು ಪುರಾಣ ಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡು ಹಿಂಸೆಯ ಭೀಕರತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಗೆ ಹೊಸತನದ ರಕ್ತದಾನ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

೧೧. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೂ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಉದಾರವಾದ, ಎಡವಾದ, ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ, ನಿರೀಶ್ವರವಾದ, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತವಾದ, ಮಹಿಳಾವಾದ – ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಮಗ್ಗುಲಿನಿಂದ ಹರಿದು ಬರುವ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಕಾವ್ಯ ಎಲ್ಲೂ ಅಗ್ರೆಸ್ಸಿವ್ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಪಮಾನಿತಭಾವ, ತಳಮಳ,

ಸಂಶಯಿತ ಸಂಕಟ, ಹಿಂಸೆಗೆ ತುತ್ತಾದ ತಬ್ಬಲಿತನಗಳಿಂದ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ನರಳಿಕೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕೋಮುವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂವೇದನೆ ಆಕ್ರೋಶಭರಿತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂವೇದನೆಯು ಸಹನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆಕ್ರೋಶಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದ ಅಸಹಾಯಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಕವಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ರೂಪಕಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದೂ ವಿಶೇಷ. ವಾಚ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕಡಿಮೆ. ಸ್ವಧರ್ಮದ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಆಕ್ರೋಶ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅದು ಆಳದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ದೇಶನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಕೋರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದೂ ಕೋಮುವಾದದಷ್ಟೇ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಬರವಣಿಗೆ ಬಂದಿತ್ತು. ಆದರೆ ೯೦ ರ ದಶಕದ ನಂತರ ತನ್ನ ಲೋಕದ ಅನಾವರಣ ಕೋಮುವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಬಹುದೆಂದು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂವೇದನೆ ಆ ಕುರಿತು ಮೌನ ವಹಿಸಿದಂತಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಲವು ವೈವಿಧ್ಯ ಹಾಗೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೨. ಕೋಮುಹಿಂಸೆಗೆ ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರತಿರೋಧ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರದೇಯಾದ ಗಂಭೀರ ಕಾರಣಗಳಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಕಾಲದ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಾದ ಪುರುಷವಾದ ಮತ್ತು ಜಾತೀವಾದಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಸ ಅವತಾರಗಳೊಂದಿಗೆ ದಲಿತ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ಹಿಂಸಿಸುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ನಿತ್ಯ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳ ಸ್ವ-ಹಿಂಸೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುವದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದಂತಿದೆ. ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಘಟಿಸುವ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಗಿಂತ ಅನುಕ್ಷಣದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಒತ್ತಡವದು. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಾಧಾರಿತ ಅನುಸಂಧಾನಗಳಿಗಿಂತ, ವರ್ತಮಾನದ ತಲ್ಲಣದ ಕಾರಣದಿಂದ ಧರ್ಮಾಧಾರಿತವಾದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಸರಳೀಕೃತ ಮಾದರಿಗಳೇ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಅವು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವದರಿಂದ ಈ ಎರಡೂ ಸಂವೇದನಾ ನೆಲೆಗಳು ಅಂತರ್ಧರ್ಮೀಯ ಹಿಂಸೆಗಿಂತ ಸ್ವಧರ್ಮೀಯ ಹಿಂಸೆಯ ವಿರುದ್ಧ ದನಿ ಎತ್ತುವಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕೋಮುವಾದದ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸುತ್ತ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ, ದಲಿತ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಒಂದುಗೂಡುತ್ತವೆ. ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಶಂಕಿತತೆ, ದಲಿತರನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಲಿಂಗಭೇದ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಕೋಮುವಾದದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವು ಮುಂದುವರೆಸುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಪ್ರತಿರೋಧದಲ್ಲಿಯೂ ಏಕತೆ ಇದೆ. ಕೋಮು

ಹಿಂಸೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಾಗಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯ ತೆರೆದಿಟ್ಟಿದೆ.

೧೩. ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಧರ್ಮಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಚಾರ್ವಾಕರು, ಬುದ್ಧ, ಬಸವಣ್ಣ ಮೊದಲಾದವರ ಹೊಸ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನದವಾದ ಕೂಡ ಹೊಸ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ದಾಟುವ ಮೇಲ್‌ಜಾತಿಗಳ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಆಗಿದೆ. ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನಡೆದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸಧ್ಯ ಬರ್ಬರವಾದ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವದು, ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವದು ಹಾಗೂ ಪರ್ಯಾಯ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುವದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಧರ್ಮದ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದಿ ಹಾಗೂ ಪರ್ಯಾಯದ ಹುಡುಕಾಟದ ಮಾದರಿಗಳ ಮಿಲನವಿದ್ದರೆ, ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ನಾಸ್ತಿಕವಾದಿ ಹಾಗೂ ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮಾದರಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತಗೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಬಂಡಾಯೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೋಮು ಹಿಂಸೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಕೋಮುವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಆಕ್ರೋಶದ ಹಾಗೂ ಪರ್ಯಾಯ ಹುಡುಕಾಟಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೊಡುಕೊಳೆಯ ಪರಂಪರೆಯ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದ ಮಾದರಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವು. ಹೀಗೆ ಧರ್ಮದ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಕೇವಲ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳದೇ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಹಾಗೂ ದೇಶೀಯತೆಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಎಡಪಂಥ, ಸಮಾಜವಾದ, ಶೂದ್ರವಾದ, ದಲಿತವಾದ ಹಾಗೂ ಮಹಿಳಾವಾದಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮದ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನಡೆದಿದೆ.

೧೪. ಬಂಡಾಯೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಕವಿಗಳೇ ಇರಲಿ, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಧರ್ಮಗಳ ಕವಿಗಳೇ ಇರಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ, ಹಿಂಸೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೂ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟು ವಿರೋಧಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ನೇರ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಿಗೂಢವೂ ಸಾಂಕೇತಿಕವೂ ಆದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಗತಿಪರ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಂಡಾಯ ಕಾಲದ ಮುಕ್ತ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಹಿಂಜರಿದು ಆಳದಲ್ಲಿ ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟುವ ವಿಧಾನ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಭಾಷಾ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೋಮು ಹಿಂಸೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆ ಹಾಗೂ ಬರ್ಬರತೆಗಳಿಂದ ಒಂದು ಭಯಗ್ರಸ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರುವ ಹಾಗೂ ಸಮುದಾಯದ ಕೋಮುವಾದೀಕರಣದಿಂದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವೇಕ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ಆತಂಕಕ್ಕೀಡಾಗಿರುವ ಹಾಗೂ ಬಲಪಂಥೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಹಿಡಿದಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಷದಲ್ಲಿ

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಆತಂಕಕ್ಕೀಡಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ರಾಚನಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಸಂಭವಿಸಿದಂತಿದೆ.

೧೫. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣದ ಕೋಮುವಾದಿ ಆವೃತ್ತಿ ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವಾಯಿತು. ೮೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿಯೇ ಮಿಲಿಟೆಂಟ್ ರಾಮನನ್ನು ದೃಶ್ಯಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಆರಂಭವಾಗಿತ್ತು. ಕೋಮುವಾದ ಯಾವ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ರೂಪಕವಾಗಿ ಬಳಸಿ ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ನಿಡುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದೇ ಪುರಾಣ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿರೋಧಕ್ಕೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕನಕ, ಕುವೆಂಪು, ಎಚ್.ವಿ. ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಮೊದಲಾದವರು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಿಂದ ರಾಮಾಯಣದ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟಿದ್ದರು. ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ರಾಮಾಯಣದ ಆವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರು. ಅದೇ ರೀತಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು, ಕೋಮುಹಿಂಸೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ರಾಮಾಯಣದ ಹಾಗೂ ಇತರ ಪುರಾಣ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಯೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ರಾಮಾಯಣಗಳ ಸಂಪಾದನೆ ಕೂಡ ಇದರ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ನಡೆದಿದೆ. ಇದು ಮುಳ್ಳನ್ನು ಮುಳ್ಳಿನಿಂದಲೇ ತೆಗೆಯುವ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ.

೧೬. ಕೋಮುವಾದ ಒಂದು ಸಾರಲಾದ ಯುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಯುದ್ಧದ ಪಾರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನೇ ರೂಪಕಗಳಾಗಿ, ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಯುಧ, ರಕ್ತಪಾತ, ಕ್ರೌರ್ಯ, ದಹನ, ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆ, ಹಿಂಸಾರತಿಗಳು ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಯುದ್ಧ ಪಾರಿಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಸಂಕೇತ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಅಪಮೌಲ್ಯೀಕರಿಸುವ ಕ್ರಮ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವಿಡಂಬನೆ, ವಿಷಾದ, ಆಕ್ರೋಶ ಮುಂತಾದ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಈ ಪಾರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಅಪಮೌಲ್ಯೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧೭. ಓರಿಯಂಟಲ್ ಚರಿತ್ರೆಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿತು. ಅವು ಭಾರತದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಗೊಂಡವು. ಭಾರತದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದವು. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಕರಗಳೊಂದಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ವಿಕೃತೀಕರಣಗಳನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸಿ ವಾಸ್ತವದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪಗಳೊಂದಿಗೆ, ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಡಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಈ ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯು ಭಾರತದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಮಾಡಿತು. ಆದರೆ ಎಡಪಂಥೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ಪರ್ಶವಿರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿಯೇ ಕನ್ನಡ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ಕಾವ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಚರಿತ್ರೆಯ ವೈಭವೀಕರಣ ಹಾಗೂ ವಿಕೃತೀಕರಣಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ನವೋದಯದ ಸಂಕರಶೀಲ ಗುಣದ ಕವಿಗಳಿಂದ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಂತರದ ಕವಿಗಳು ಎಡಪಂಥೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಅಂತರಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

೧೮. ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ೯೦ರ ದಶಕದ ನಂತರದ ಕಾಲವನ್ನು ಚಳುವಳಿಗಳಿಲ್ಲದ ಕಾಲವೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ೭೦-೮೦ರ ದಶಕದ ಎಲ್ಲ ಚಳುವಳಿಗಳೂ ತಮ್ಮ ವೈಭವದ ದಿನಗಳನ್ನು ಮುಗಿಸಿ ಸ್ತಬ್ಧತೆಯನ್ನೂ, ಛಿದ್ರೀಕರಣವನ್ನೂ

ಅನುಭವಿಸಿದವು. ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಗಳೆಂಬ ಸಯಾಮಿ ಅವಳಿಗಳು ೯೦ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಹಲವಾರು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಹಾಗೂ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೀಡು ಮಾಡಿದೆ. ಕಳೆದ ಎರಡೂ ಎರಡೂವರೆ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಡಪಂಥೀಯರು ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು, ದಲಿತರು, ರೈತರು, ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಒಂದಾಗಿದ್ದು ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೋರಾಟದ ವೇದಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ. ಹಲವಾರು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಹಲವಾರು ಬಾರಿ ಈ ಐಕ್ಯತೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಈ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಲಯದ ಸ್ತಬ್ಧ ಚಳುವಳಿಗಳು ಮರು ಸಂಘಟನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ವಿಶಾಲ ವೇದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದವು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಮನೋಧರ್ಮಗಳಿಂದಲೂ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಕೇಂದ್ರ ಕಾಳಜಿ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಕೋಮುವಾದದ ವಿರೋಧ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಳೆದ ಕಾಲು ಶತಮಾನದ ಕಾಲವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ "ಕೋಮುವಾದ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಯ ಕಾಲ"ವೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೯. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವಾಗ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು ವಾಗಾಡಂಬರದ ಹಾಗೂ ಪಿಸುಮಾತಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನಗಳೆರಡನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಿದೆ. ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ಬರೆಯಲು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಿಷಯ, ಕವಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ವಾಗಾಡಂಬರದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿವೆ. ರಾಜಕೀಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಶತ್ರು ವಿಡಂಬನೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದದ ಪರಿಣಾಮ ಕೇಂದ್ರಿತ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ, ದುರಂತಗಳ ಅಸಹಾಯಕ ಚಿತ್ರಣಗಳಲ್ಲಿ, ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಲಾಗದ ಘಾಸಿಗೊಂಡ ದುರ್ಬಲ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪಿಸುಮಾತಿನ ಹಾದಿಯನ್ನು ತುಳಿದಿದೆ. ಒಬ್ಬನೇ ಕವಿ ಎರಡೂ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಒಂದೇ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ವಾಗಾಡಂಬರ ಹಾಗೂ ಪಿಸುದನಿಗಳು ಮೇಳವಿಸಿರುವುದೂ ಉಂಟು.

೨೦. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ನಾಟಕ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಕಾವ್ಯವು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪೇಸ್ ನೀಡಿದೆ. ವೈಚಾರಿಕ ಬರಹಗಳ ನಂತರದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವಿದೆ. ಕಾವ್ಯದ ರೂಪಕ್ಕೂ ಈ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಇರುವ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ದುಗುಡ, ಶೋಕ, ಸಂಕೀರ್ಣತೆ, ತವಕ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಮಗ್ಗಲುಗಳನ್ನು, ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭಾವಲೋಕವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಕಾವ್ಯವು ಸಮರ್ಥ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದಂತಿದೆ.

೨೧. ಬದ್ಧತೆಯು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಕಾವ್ಯದ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಗುಣವಾಗಲೀ ದೋಷವಾಗಲೀ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಗತಿಪರ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳು ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಗುಣವೆಂದೂ ಉದಾರವಾದಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳು, ದೋಷವೆಂದೂ ಪರಿಗಣಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ದೋಷಗಳಿವೆ. ಕವಿಯು ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನಾಧರಿಸಿ ಬದ್ಧತೆ ಗುಣವೋ ದೋಷವೋ ಆಗುತ್ತದೆ. ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯವಾಗಿಸುವುದು

ಕವಿಯ ಪಾಲಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಆವ್ಹಾನ. ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇಲ್ಲವೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅಂತರಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸದ ಕಾರಣದಿಂದ ಬದ್ಧತೆಯ ಕಾವ್ಯ ಸೋಲುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಾಗ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯವಾಗಿಸುವಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಗೆಲುವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಚಳುವಳಿಗಳ ವೈಭವ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

೨೨. ಕಳೆದ ಕಾಲು ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಕೇಂದ್ರ ಕೋಮುವಾದವೇ ಆಗಿದೆ. ಬಂಡಾಯ ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ, ಜಾತಿ, ಲಿಂಗ, ಅಸಮಾನತೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದಂತೆ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಚಳುವಳಿಗಳ ತೀವ್ರತೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆ, ತಾತ್ವಿಕ, ಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವೇ ಚಳುವಳಿಯಾಗುವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಹೊಸ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಕೋಮುವಾದ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿರುವ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಕಾವ್ಯ ಸಂವೇದನೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಉದಾರವಾದಿಗಳು, ಎಡವಾದಿಗಳು, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು, ದಲಿತರು, ಹಿರಿಯರು, ಹೊಸ ತಲೆಮಾರು ಹೀಗೆ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವವರು ಕಾಲಮಾನದ ಒತ್ತಡವೆಂಬಂತೆ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಹಿಂಸಾಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿ ನಿಂತ ಕಾವ್ಯ ಮಾದರಿಯೂ ಇದೆ. ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಅಪಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ನೋಡುವ ಈ ನಿಲುವು ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಅವಕಾಶವಾದಿತನದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೋಮಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಆದ ಕಾವ್ಯ ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ತಕ್ಕುದಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಮೌನ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಸಮಾಜವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಮಹಾತಲ್ಲಣವನ್ನೆದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮೌನ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.

೨೩. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೀಡಿದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಘಟನೀಕರಿಸಿದರೆ ಕಾವ್ಯವು ಅದನ್ನು ಅದರೆಲ್ಲ ತವಕ ತಲ್ಲಣ ತೀವ್ರತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯವು ಮನುಷ್ಯರ ಬದುಕಿನ ನೋವು ನಲಿವಿನ ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ಸಂವೇದನೆಯ ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆಗಿಂತಲೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಕಾವ್ಯ ಅವುಗಳ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

೨೪. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ – ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವಾಗ ಸಿದ್ಧ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು

ಕೆಳಜಾತಿ, ಕೆಳವರ್ಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ ಅವಮಾನದ ಭಾಷಿಕ ರೂಪ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ದಲಿತ ವಿರೋಧಿ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧಿ ಪಾರಿಭಾಷೆಗಳು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳಿವೆ.

ಬ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

"ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆ" ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಕೊಂಡಾಗ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಗೋಚರಿಸಿದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸುಳಿವು ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

೧. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದಂತೆಯೇ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ನಾಟಕ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ, ಪ್ರಕಾರಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಆಶಯಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು.

೨. ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ, ಕೋಮುವಾದ, ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ, ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಅನ್ಯ ಭಾಷೆಗಳಿಂದ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಗಳೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದ್ದು ಪೂರಕವಾಗಿ ಅನುವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೩. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಕೋಮುವಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಾಲವಾಗಿದ್ದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಭೀಕರವಾದ ಹಿಂಸೆ ನಡೆದು ಹೋಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹಿಂಸೆಯ ಅನಂತ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಂಕಥನಗಳು ರೂಪತಾಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಹಿಂಸೆ'ಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

೪. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ ಕೋಮುವಾದಿ, ಮೂಲಭೂತವಾದಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪ ತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದು ಅವುಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸಂಕಥನಗಳೂ ರೂಪ ತಾಳಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ವಿವಿಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಸೌಹಾರ್ದತೆ'ಯನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

೫. ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದವು. ಆ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕೋಮುಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ರೀತಿಯನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

೬. ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಿವಿಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ೧೯೯೨ರ ನಂತರದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವದು.

೭. ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯ ದಾಖಲೆಗಳಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಶಾಸನಗಳು ರಚಿತವಾಗಿವೆ. ಶ್ರೀಮಂತವಾದ ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಕರವಾಗಬಲ್ಲುದು. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೮. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಮೊದಲ ಬಲಿಪಶುಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳೆರಡೂ ಮಹಿಳಾ ವಿರೋಧಿಗಳೇ. ಎರಡು ಸಮುದಾಯಗಳ ಪುರುಷ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ನಾನಾ ಬಗೆಯ ಹಿಂಸೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

೯. ಕೋಮುವಾದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ವಿರೋಧಿಯಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅದರ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಕ ದಲಿತರಿಗೆ ನೀಡಿದ ನೀಚ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವದು. ಇದರಿಂದ ದಲಿತರು ಹಲವು ರೀತಿಯಿಂದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದು, ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ಅವಕಾಶಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗುವದು ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಹೊಸ ರೂಪದಿಂದ ಹಿಂಸಿಸಲ್ಪಡುವದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳನ್ನು ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೦. ಮಹಿಳೆ ಹಾಗೂ ದಲಿತರ ಹಾಗೆ ಕೋಮುವಾದ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳು ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಾಪಾಡುತ್ತ ಇತರ ಕೆಳಸಮುದಾಗಳನ್ನು ಅವಕಾಶ ವಂಚಿತರನ್ನಾಗಿಸುತ್ತಿವೆ. ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಗೆ ಕ್ಷೋಭಿತ ಕೆಳವರ್ಗಗಳನ್ನು ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವವರಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕೆಳವರ್ಗದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೧. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಭಾಷಿಕ ಅವಸ್ಥಾಂತರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಬಳಕೆಯಾದ ಪದ, ನುಡಿಗಟ್ಟು, ಸಂಕೇತ, ಉಪಮೆ, ಪ್ರತಿಮೆ, ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ ಹಾಗೂ ರಾಚನಿಕ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಅವಕಾಶವಿದೆ.

೧೨. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೇಶವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ನಡೆದಿದೆ. ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಅದರ ಕಾರಣ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಗಡಿಭಾಗದ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಇತರ ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಎಡಪಕ್ಷಗಳು, ಕೇಂದ್ರೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು, ಬಲ ಪಕ್ಷಗಳು, ಆಡಳಿತಪಕ್ಷಗಳಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಅವು ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಭಾಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ರೂಪತಾಳಿದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೩. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳು ಜ್ಞಾನದ ವಿವಿಧ ಶಿಸ್ತಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆದಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಕೆಲವು ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾಗಿ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆದ ವಿಧಾನಗಳ ಅಂತರ್‌ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೪. ಇದು ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಕಾಲ. ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಹಲವಾರು ಶಿಸ್ತುಗಳ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳೊಂದಿಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮಾದರಿಯ ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೫. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಓರಿಯಂಟಲ್ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ಒಡೆದು ಆಳುವ ಧೋರಣೆಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಎಡಪಂಥೀಯ ಚರಿತ್ರಕಾರರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರು ಹೊಸ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳನ್ನು ಈ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶೋಧಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮನುಷ್ಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಹಿಂಸೆ-ಅಹಿಂಸೆ ಅಥವಾ ಹಿಂಸೆ-ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥನವಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಮನುಷ್ಯರು ಬಯಸತೊಡಗಿದ ದಿನ ಮಾನವಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಹುಟ್ಟಿತು. ಜಗತ್ತಿನ ದುಃಖದ ಮೂಲ ಇಂಥ ದುರಾಸೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದ ಬುದ್ಧ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಸಮರ ಸಾರಿದ್ದ. ವರ್ಗಸಮಾಜದ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಸಮಾಜದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯವರೆಗೆ ಹಿಂಸೆಯು ನಾನಾರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದೆ. ಅದರ ರೌದ್ರಾವತಾರಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿ ಹಿಂಸೆ, ಅಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳು ಎದುರಾಗಿ, ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡು, ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನೋವಿನ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಯ ಕೂಸನ್ನು ಜೋಪಾನವಾಗಿ ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ.

ಧರ್ಮ, ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮ, ಜನಾಂಗವಾದ, ವರ್ಣಭೇದ ನೀತಿ, ಕೋಮುವಾದಗಳೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯ ವರ್ಗಗಳ ದುರಾಸೆಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು. ಹಿಂಸೆ ಎನ್ನುವದು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣ, ಪ್ರತಿಹಿಂಸೆ, ಅಹಿಂಸೆ ಎನ್ನುವದೂ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣ. ಪ್ರತಿಹಿಂಸೆ, ಅಹಿಂಸೆ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಳೂ ಕೂಡ ಪ್ರತಿರಾಜಕೀಯ ದರ್ಶನಗಳು.

ಒಂದು ನದಿಯ ದಿಕ್ಕು ಬದಲಿಸೋದು
ಒಂದು ಹಣ್ಣಿನ ಗಿಡ ಕಸಿ ಮಾಡೋದು
ಮನುಷ್ಯನ್ನ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಮಾಡೋದು
ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸೋದು
ಇವೆಲ್ಲ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಕ್ರಿಟಿಕಲ್ ಧೋರಣೆಯ
ಉದಾಹರಣೆಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ
ಕಲಾತ್ಮಕ ಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡ

ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಕವಿ, ನಾಟಕಕಾರ ಬ್ರೆಕ್ಟ್. ಬದುಕಿನ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಚಲನೆಯ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಬದಲಿಸುವ, ಹಿಂಸೆಯ ಚಾಲಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುವ ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವ, ಪ್ರಳಯದ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣಿನ ಗಿಡವನ್ನು ಕಸಿ ಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನಮುಖಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಕಲಾತ್ಮಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳೇ. ಮಾನವೀಯತೆಗಾಗಿ ಬದುಕನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಶಕ್ತಿಯೇ ಕಲೆ. ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳಿಂದ ಸಮಾಜದ ವಾಹಿನಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿಸಂಚಯವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವೇಕವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಕಲೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಸೃಜನಶೀಲ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಕಲೆಯ ರಾಜಕಾರಣವೋ ರಾಜಕಾರಣದ ಕಲೆಯೋ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಲ್ಲ. 'ಅಮೇರಿಕಾದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಇಂದಿಲ್ಲ ನಾಳೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ', ಎಂಬ ನೋಮ್ ಚೋಮ್‌ಸ್ಕಿಯವರ ಕನಸೇ ಒಂದು ಹಿಂಸಾ ವಿರೋಧಿ ಕವಿತೆ. ಹಿಂಸೆಯ ಭೀಕರ ವಾಸ್ತವದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಲೆಯು ರಾಜಕೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಬದುಕುವ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜನಾಂಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವೇಕವಾಗಿರುವ 'ಪರಧರ್ಮಮುಂ ಪರವಿಚಾರಮುಂ' ಸೈರಿಸುವ ಸೈರಣಾವಾದವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಒಂದು ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ. ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಸಾಧನೆಗೆ ತೀವ್ರಗಾಮಿ, ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ, ಮಂದಗಾಮಿ ಮೊದಲಾದ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಹಿಂಸೆಗಳು ಒಂದಿಲ್ಲ ಒಂದು ದಿನ ನಾಶವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಆಶಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದೆ. ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಕಾರಣಿಕವನ್ನೂ ನುಡಿದಿದೆ.

ಅನುಬಂಧಗಳು

೧. ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಪ್ರಮುಖ ಪದ್ಯಗಳ ಅಕಾರಾದಿ

೨. ಅಭ್ಯಾಸ ಸೂಚಿ

  ೨.೧ ಮೂಲ ಆಕರಗಳು

  ೨.೨ ಪೂರಕ ಆಕರಗಳು

  ೨.೩ ಲೇಖನಗಳು

ಅನುಬಂಧಗಳು

ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಪ್ರಮುಖ ಕವಿತೆಗಳು

೧. ಅಕ್ಕ ಸೀತಾ ನಾನೂ ನಿನ್ನಂತೆ ಶಂಕಿತ – ಬಿ. ಪೀರ್‌ಭಾಷಾ
೨. ಅಗ್ನಿಪರ್ವ – ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ
೩. ಅಧ್ವಾನೀಜೀಗೊಂದು ಕಿವಿಮಾತು – ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ
೪. ಅಲ್ಲಿಲ್ಲಾ ಶಿವನಿಲ್ಲಿಲ್ಲಾ ಶಿವನೆಲ್ಲಿಲ್ಲಾ? – ಮೋಟ್ನಳ್ಳಿ ಹಸನ ಸಾಹೇಬ
೫. ಈ ಊರೊಳಗೊಂದಿಷ್ಟು ಉತ್ಪಾತವೇನೋ – ಕೈವಾರ ನಾರಾಯಣ ತಾತ
೬. ಒಂದು ಕತ್ತಲ ಹಾಡು – ವೈದೇಹಿ
೭. ಗುಡಿಯಾ – ಕೆ. ಷರೀಫಾ
೮. ಗೋವು ತಿಂದು ಗೋವಿನಂತಾದವನು – ಎನ್.ಕೆ.ಹನುಮಂತಯ್ಯ
೯. ಜಂಗಮ ಫಕೀರನ ಜೋಳಿಗೆ – ಆರೀಫ್ ರಾಜಾ
೧೦. ಜಯ ಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ – ಕುವೆಂಪು
೧೧. ದಲಿತರು ಬರುವರು ದಾರಿಬಿಡಿ – ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ
೧೨. ದೇಹಲಿ – ಎಂ. ಗೋವಿಂದ ಪೈ
೧೩. ನನ್ನ ಅವತಾರ – ಶಶಿಕಲಾ ವಸ್ತ್ರದ
೧೪. ನೀವು ಪಡಕೊಂಡದ್ದು – ಚಂಪಾ
೧೫. ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ – ರಂಜಾನ ದರ್ಗಾ
೧೬. ಬೇಡ ನಮಗೆ ಕೋಮುವಾದ – ಮುಳ್ಳೂರ ನಾಗರಾಜ
೧೭. ಭಾರತಾಂಬೆಗೆ – ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ
೧೮. ಭಾರತಾಂಬೆಯ ರಥೋತ್ಸವ – ಡಿ. ಗೋವಿಂದದಾಸ್
೧೯. ಮಗಾ ಹುಟ್ಟಿತವ್ವ – ಶಿವಲಿಂಗಮ್ಮ ಜತ್ತಿ
೨೦. ಮಗುವಿನ ಹಾಡು – ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ
೨೧. ಮಹಮದನ ಪ್ರೇಮಪತ್ರ – ಸವಿತಾ ನಾಗಭೂಷಣ
೨೨. ಮಾಣ್ ನಿಷಾದನೇ ಮಾಣ್ – ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್
೨೩. ಮತ್ತೆ ಮೊಳಗಲಿ ಪಾಂಚಜನ್ಯ – ಎಂ. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗ
೨೪. ಮುತ್ತಣ್ಣ–ಸಾಬಿ–ದೊರೆಸ್ವಾಮಿ–ದೇವರು – ಪು.ತಿ.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್
೨೫. ರಜಾಕಾರರ ಲಾವಣಿ – ಪಂಡಿತ ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿ
೨೬. ರಾತ್ರಿಯ ನೆರಳುಗಳು – ಬಿ.ಎನ್. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ
೨೭. ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮ – ಬಿ.ಎ. ಸನದಿ
೨೮. ಶಬ್ದ ನಿಶ್ಶಬ್ಧ – ಚೆನ್ನವೀರ ಕಣವಿ
೨೯. ಶರಣಾರ್ಥಿ – ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪ
೩೦. ಶೃದ್ಧಾಂಜಲಿ – ಅಂಬಿಕಾತನಯದತ್ತ
೩೧. ಸವತಿ ಮಕ್ಕಳ ಹಾಗೆ – ಕೆ.ಎಸ್.ನಿಸಾರ್ ಅಹಮದ್
೩೨. ಸಲಾಂ ಸಾಬ್ – ಸಿದ್ಧಯ್ಯ ಪುರಾಣಿಕ
೩೩. ಹಜರತ್ ಚರಿತ – ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ
೩೪. ಹಾಕಿದಾ ಜನಿವಾರವ – ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫ
೩೫. ಹುಚ್ಚೂಭಾಯಿ ಮತ್ತು ಹಿಜ್ರತ್ – ಎಂ. ಅಕ್ಬರ್ ಅಲಿ
೩೬. ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ದೇವರಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ನಾನು – ಬಿ.ಎಂ. ಬಷೀರ್
೩೭. ಹಂಪೆಯ ಭೀಮ – ಕುವೆಂಪು
೩೮. ಹಂಪೆಯ ಪದ್ಯಗಳು – ಬೆಳಗೆರೆ ಜಾನಕಮ್ಮ

ಅಭ್ಯಾಸ ಸೂಚಿ

ಮೂಲ ಆಕರಗಳು

೧. ಅಕಬರ ಅಲಿ. ಎಂ. ಅಕಬರ ಅಲಿ ಸಮಗ್ರಕಾವ್ಯ, ವೈದ್ಯವಾರ್ತಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೬

೨. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಕವಿತೆಗಳು, ಪ್ರಿಸಮ್ ಬುಕ್ಸ್ ಪ್ರೈ.ಲಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨

೩. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಕಪ್ಪು ಕಾವ್ಯ, ಶೈಲ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮುದ್ದೇಬಿಹಾಳ, ೧೯೮೫.

೪. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಮೂರನೆಯ ಕಣ್ಣು, ಶೈಲ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮುದ್ದೇಬಿಹಾಳ, ೧೯೯೬

೫. ಅಂಬಿಕಾತನಯದತ್ತ ಔದುಂಬರ ಗಾಥೆ (ಒಂದರಿಂದ ಆರು ಸಂಪುಟಗಳು), ವರಕವಿ ಡಾ. ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆ ಸಂಶೋಧನಾ ಸಂಸ್ಥೆ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ, ೨೦೦೩

೬. ಆರಿಫ್ ರಾಜಾ ಜಂಗಮ ಫಕೀರನ ಜೋಳಿಗೆ, ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗದಗ, ೨೦೦೯.

೭. ಕುವೆಂಪು ಕುವೆಂಪು ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯ (ಸಂಪುಟ ಒಂದು ಮತ್ತು ಎರಡು), ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೦

೮. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗ ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯ, ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೯

೯. ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಮಗ್ರ ಕವಿತೆಗಳು (ಸಂ) ಎಸ್. ಶಿವಾಜಿ ಜೋಯಿಸ, ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ, ೨೦೦೮

೧೦. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ ದೇವಬಾಗ, ತನುಮನು ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೩.

೧೧. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ ಚಂಪಾ ಕಾವ್ಯ, ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಪ್ರಕಾಶನ. ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೬

೧೨. ಚೆನ್ನವೀರ ಕಣವಿ ಕಣವಿ ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯ, ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಳಗಾವಿ, ೧೯೯೬

೧೩. ನಿಸಾರ್ ಅಹಮದ್ ಕೆ.ಎಸ್. ಸಮಗ್ರ ಕವಿತೆಗಳು, ತರಳಬಾಳು ಜಗದ್ಗುರು ಬೃಹನ್ಮಠ, ಸಿರಿಗೆರೆ, ೧೯೯೧

೧೪. ನೇಮಿಚಂದ್ರ (ಸಂ.) ಬೆಳೆಗೆರೆ ಜಾನಕಮ್ಮ ಬದುಕು ಬರಹ, ಕರ್ನಾಟಕ ಲೇಖಕಿಯರ ಸಂಘ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮

೧೫. ಪು.ತಿ.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಪುತಿನ ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯ, ಪುತಿನ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪

೧೬. ಪೀರಬಾಷ ಬಿ. ದೇವರು ಮನುಷ್ಯರಾದ ದಿನ, ಪಲ್ಲವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಚನ್ನಪಟ್ಟಣ, ೨೦೦೯

೧೭. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ — (ಸಂ.) ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೦

೧೮. ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ — (ಸಂ) ಹೈದ್ರಾಬಾದ ಕರ್ನಾಟಕದ ತತ್ವಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೦

೧೯. ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ — ಮಹೂವಾ, ಚರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹಾರೋಹಳ್ಳಿ, ೧೯೯೨

೨೦. ಮೀನಾಕ್ಷಿ ಬಾಳಿ — ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳೇಶ್ವರರ ಶಿಷ್ಯರ ತತ್ವಪದಗಳು, ಶ್ರೀ ಚನ್ನಬಸವೇಶ್ವರ ಸಂಸ್ಥಾನ, ಹಿರೇಮಠ, ಬೀದರ, ೧೯೯೭

೨೧. ಮೋಟ್ನಳ್ಳಿ ಹಸನ್‌ಸಾಹೇಬ — (ಸಂ) ಮಹಾದೇವಪ್ಪ ಬಿ., ಮೋಟ್ನಳ್ಳಿ ಹಸನ ಸಾಹೇಬ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೬

೨೨. ಮೋಟ್ನಳ್ಳಿ ಹಸನ್ ಸಾಹೇಬ — (ಸಂ) ಬಿರಾದಾರ ಎಂ.ಜಿ., ಮೋಟ್ನಳ್ಳಿ ಹಸನಸಾಹೇಬರ ತತ್ವಪದಗಳು, ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಗದಗ, ೧೯೯೭

೨೩. ರಘುನಾಥ, ಸ. — ಕೈವಾರ ನಾರೇಯಣ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೬

೨೪. ರಂಜಾನ್ ದರ್ಗಾ — ಕಾವ್ಯ ಬಂತು ಬೀದಿಗೆ, ಯುವಪ್ರಜ್ಞ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ, ೧೯೭೮

೨೫. ರಂಜಾನ್ ದರ್ಗಾ — ಹೊಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಹೂವಿದೆ, ರಾಗಿರೊಟ್ಟಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೦

೨೬. ವೀರಣ್ಣ ಸಿ. — (ಸಂ.)ಕನ್ನಡ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೧

೨೭. ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ ಎಚ್.ಎಸ್. — ಉತ್ತರಾಯಣ ಮತ್ತು ಆನಂದಕಂದ, ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ, ೨೦೦೮

೨೮. ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ ಎಚ್.ಎಸ್. — ಎಚ್ಚೆಸ್ವಿ ಸಮಗ್ರ ಕವಿತೆಗಳು, ಆನಂದಕಂದ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ, ೨೦೦೯

೨೯. ವೈದೇಹಿ — ಪಾರಿಜಾತ, ಕ್ರೈಸ್ಟ ಕಾಲೇಜು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೯

೩೦. ಶಶಿಕಲಾ ವೀರಯ್ಯಸ್ವಾಮಿ — ಪ್ರಶ್ನೆ; ದೀಪ್ತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಚಿಂಚೋಳಿ, ೧೯೮೨

೩೧. ಶಶಿಕಲಾ ವೀರಯ್ಯಸ್ವಾಮಿ — ಹೆಂಗಹೇಳಲೇ ಗೆಳತಿ, ನೆಲಮನೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೯

೩೨. ಶಶಿಕಲಾ ವೀರಯ್ಯಸ್ವಾಮಿ — ಮಧ್ಯಂತರದ ಒಂದು ಗದ್ಯಗೀತೆ, ನೆಲೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಿಂದಗಿ, ೨೦೦೪

೩೩. ಶಶಿಕಲಾ ವೀರಯ್ಯಸ್ವಾಮಿ — ಬಟ್ಟಬಯಲಲಿ ನಿಂತು, ತನುಮನು ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೬

೩೪. ಶಶಿಕಲಾ ಎಸ್.ಡಿ. — (ಸಂ.) ಕಾವ್ಯ ಕುಂಕುಮ, ಜ್ಯೋತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೯

೩೫. ಶಾಂತರಸ — (ಸಂ) ತತ್ವಪದಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦

೩೬. ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫ — ಬರಕೋ ಪದಾ ಬರಕೋ, (ಸಂ) ಶಿವಾನಂದ ಗುಬ್ಬಣ್ಣನವರ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೧

೩೭. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್. — ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯ, ಕಾಮಧೇನು ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೭

೩೮. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್. — ಅಗ್ನಿಪರ್ವ, ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೮

೩೯. ಶೇಖರ ಎಂ.ಎಸ್. — (ಸಂ.) ಡಿ. ಗೋವಿಂದದಾಸ ಸಮಗ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೭

೪೦. ಷರೀಫಾ ಕೆ. — ಬಿಡುಗಡೆಯ ಕವನಗಳು, ಇಕ್ಬಾಲ ಹುಸೇನ, ವಕೀಲರು, ಹರಿಹರ, ೧೯೯೫

೪೧. ಷರೀಫಾ ಕೆ. — ನೂರೇನ್‌ಳ ಅಂತರಂಗ, ನಿಶಾತ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹರಿಹರ, ೧೯೯೭

೪೨. ಷರೀಫಾ ಕೆ. — ಮುಮ್ತಾಜಳ ಮಹಲು, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧

೪೩. ಷರೀಫಾ ಕೆ. — ಬುರ್ಖಾ ಪ್ಯಾರಡೈಸ್, ಸಿವಿಜಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೯

೪೪. ಸನದಿ ಬಿ.ಎ. — ಸೂರ್ಯಪಾನ, ಭಾವನಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮುಂಬಯಿ, ೧೯೯೫

೪೫. ಸವಿತಾ ನಾಗಭೂಷಣ — ಕಾಡು ಲಿಲ್ಲಿ ಹೂವುಗಳು (ಈವರೆಗಿನ ಕವನಗಳು), ರೂಪ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೬

೪೬. ಸರಜೂ ಕಾಟ್ಕರ್ — (ಅನು) ಬಾಂಬ್ ವಿರೋಧಿ ಪಾಕಿಸ್ತಾನೀ ಕವಿತೆಗಳು, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೦೨

೪೭. ಸಿದ್ಧಯ್ಯ ಪುರಾಣಿಕ — ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯ, ಶ್ರೀಗಿರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೮

೪೮. ಸಿದ್ಧಯ್ಯ ಪುರಾಣಿಕ — ಸಮಗ್ರ ವಚನಗಳು, ಶ್ರೀಗಿರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೯

೪೯. ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ ಎಸ್.ಜಿ — ಕರೆಬಳಗ, ಆನಂದಕಂದ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ, ೨೦೦೩

೫೦. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ — ಮೆರವಣಿಗೆ, ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭

೫೧. ಸುಬ್ಬು ಹೊಲೆಯಾರ್ — ಸೂಜಿಗಾತ್ರದ ಕೊಳವೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನೊಬ್ಬನ ಹಾಡು, ದ್ರಾವಿಡ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩

೫೨. ಹನುಮಂತಯ್ಯ. ಎನ್.ಕೆ. — ಹಿಮದ ಹೆಜ್ಜೆ, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮

೫೩. ಹನುಮಂತಯ್ಯ ಎನ್.ಕೆ. — ಚಿತ್ರದ ಬೆನ್ನು, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಸಂತ ಜೋಸೇಫರ ವಾಣಿಜ್ಯ ಕಾಲೇಜು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೬

೫೪. ಹಳೆಮನೆ ರಾಜಶೇಖರ — (ಸಂ.) ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ರಜಾಕಾರರು, ಸ್ನೇಹಾ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೮

ಪೂರಕ ಆಕರಗಳು

೧. ಅಂಬೇಡ್ಕರ ಬಿ.ಆರ್. — ಡಾ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂಪುಟ ೫, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೬

೨. ಅಂಬೇಡ್ಕರ ಬಿ.ಆರ್. — ಡಾ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ ಬರಹಗಳು, ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂಪುಟ ೯, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮

೩. ಅಂಬೇಡ್ಕರ ಬಿ.ಆರ್. — ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು, (ಅನು) ಕುಮಾರ ವೆಂಕಣ್ಣ, ವಸಂತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೪೮

೪. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್. — ಯುಗಪಲ್ಲಟ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨.

೫. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್. — ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ನೆವದಲ್ಲಿ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೬

೬. ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ — ರಾಯಚೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಮೋಚನಾ ಚಳುವಳಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೦

೭. ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ — (ಸಂ) ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವೈಧಾನಿಕತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೮

೮. ಅಸ್ಗರ ಅಲಿ ಇಂಜಿನಿಯರ — ಇಸ್ಲಾಂ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ವಿಕಾಸ, (ಅನು) ಹಸನ ನಯೀಂ ಸುರಕೋಡ, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೦೮

೯. ಆದಿತ್ಯ ನಾರಾಯಣ — ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕೃತೀಕರಣ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪

೧೦. ಆನಂದ ತೇಲ್‌ತುಂಬ್ಡೆ — ಹಿಂದುತ್ವ ಮತ್ತು ದಲಿತರು, (ಅನು) ಪ್ರೊ.ಬಿ. ಗಂಗಾಧರಮೂರ್ತಿ, ಚಿಂತನ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೯

೧೧. ಆನಂದ ತೇಲ್‌ತುಂಬ್ಡೆ — ಖೈರ್ಲಾಂಜಿ (ಅನು ಸಂಯೋಜನೆ) ಶಿವಸುಂದರ್, ಲಂಕೇಶ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೯

೧೨. ಆನಂದ ತೇಲ್‌ತುಂಬ್ಡೆ — ಕೋಮುವಾದಿ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆ (ಅನು ಸಂಯೋಜನೆ) ಪ್ರೊ.ಬಿ. ಗಂಗಾಧರಮೂರ್ತಿ, ಶಿವಸುಂದರ್, ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗದಗ, ೨೦೧೦

೧೩. ಆಮೂರ ಜಿ.ಎಸ್. — ಕೊರಳು ಕೊಳಲು, ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫

೧೪. ಆಮೂರ ಜಿ.ಎಸ್. — ಭುವನದ ಭಾಗ್ಯ, ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೬

೧೫. ಕಂಚ ಐಲಯ್ಯ — ದಲಿತ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಜಾತಿವಿನಾಶ; ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, (ಅನು) ಸುಜ್ಞಾನಮೂರ್ತಿ, ಲಡಾಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗದಗ, ೨೦೦೯

೧೬. ಕಕ್ಕಿಲ್ಲಾಯ ಬಿ.ವಿ. — ಕಮ್ಯುನಿಸಂ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೯

೧೭. ಕಾಪಸೆ, ಜಿ.ಎಸ್. ಮತ್ತು ಜಿ.ಎಂ. ಹೆಗಡೆ (ಸಂ) — ಬೆಳ್ಳಿತೇರಿನ ದಾರಿ, ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩

೧೮. ಕಾರ್ಲಮಾರ್ಕ್ಸ ಮತ್ತು ಎಫ್. ಎಂಗೆಲ್ಸ್, — ಧರ್ಮದ ಕುರಿತು, ಪ್ರಗತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಾಸ್ಕೋ, ೧೯೮೪

೧೯. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಮತ್ತು ಜಿ.ವಿ. ಆನಂದಮೂರ್ತಿ (ಸಂ.) — ಹಲವು ತೋಟದ ಹೂಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೨೦. ಕ್ಯಾಪ್ಪನ್ ಎಸ್. — ಹಿಂದೂತ್ವ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ, (ಅನು) ವಿ. ಗಾಯತ್ರಿ, ವಿಸ್ತಾರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೩

೨೧. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಜೆ. — ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮೀರಿ, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಫೌಂಡೇಶನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಚೆನ್ನೈ, ೨೦೦೦

೨೨. ಗೂಗಿ ವಾ ಥಿಯಾಂಗೊ — ವಸಾಹತು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ವಿಮೋಚನೆ, (ಅನು) ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಬೆಳ್ಳಿಚುಕ್ಕಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೬

೨೩. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣಯ್ಯ ಕೆ.ಎಲ್. — ಇತಿಹಾಸದ ರಾಜಕೀಯ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨

೨೪. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಎಸ್. — ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತ; ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷ, (ಅನು) ಸಿ. ನಾಗಣ್ಣ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೦

೨೫. ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಸೂಲಿಬೆಲೆ — ಅಪ್ರತಿಮ ದೇಶಭಕ್ತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೀರ ಸಾವರಕರ, ರಾಷ್ಟ್ರೋತ್ಥಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭

೨೬. ಚಂದ್ರಪೂಜಾರಿ ಎಂ, ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಾನಂದ ಶೆಟ್ಟಿ, — ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೋಮುವಾದ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೮

೨೭. ಚೆನ್ನಬಸಪ್ಪ ಕೋ. ಬೇಡಿ ಕಳಚಿತು ದೇಶ ಒಡೆಯಿತು, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧

೨೮. ಜಾರ್ಜ ಥಾಮ್ಸನ್ ಮತಧರ್ಮ: ಒಂದು ಪ್ರಬಂಧ, (ಅನು) ಎಚ್.ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರಮೂರ್ತಿ, ಮಾ–ಲೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೯

೨೯. ಜ್ಯೋತಿರಾವ್ ಫುಲೆ ಗುಲಾಮಗಿರಿ (ಅನು) ಸೂರ್ಯಕಾಂತ ಸುಜ್ಯಾತ, ಸುಮೇಧ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗುಲ್ಬರ್ಗ, ೨೦೦೯

೩೦. ಡಿ.ಎನ್.ಝಾ ಗೋವು ಪವಿತ್ರ ಎಂಬ ಮಿಥ್ಯೆ (ಅನು) ನಾ. ದಿವಾಕರ, ಲಂಕೇಶ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦

೩೧. ಡೊಮೆನಿಕ್ ಏಕರೂಪೀತನದ ಅಪಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಪ್ರಗತಿ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೮

೩೨. ತಿರುಮಲೇಶ ಕೆ.ವಿ. ಕಾವ್ಯ ಕಾರಣ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೭

೩೩. ದಿವಾಕರ ನಾ ದಲಿತರು ವಿಮೋಚನೆಯ ಹಾದಿ ಒಂದು ಅವಲೋಕನ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦

೩೪. ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು, (ಅನು) ಬಿ.ಬಿ. ಕಕ್ಕಿಲ್ಲಾಯ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೬

೩೫. ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯಂ ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯ; ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರಿತ್ರೆಯರೂಪಕ, ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪

೩೬. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ ಮತ್ತು ಎಸ್.ಆರ್. ರಾಮಕೃಷ್ಣ (ಸಂ) ಕಣ್ಣೆದುರಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ಲೋಹಿಯಾ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಪುಟ ೫, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು

೩೭. ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ್ (ಸಂ) ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಚಿಂತನೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೮

೩೮. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ, ಪುಸ್ತಕ ಚಂದನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೩

೩೯. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. ಶಕ್ತಿಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಾಗರ, ೧೯೮೭.

೪೦. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಾಗರ, ೧೯೯೬

೪೧. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ, (ಸಂ) ಅಗ್ರಹಾರ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨

೪೨. ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ.ಆರ್. ಉರಿಚಮ್ಮಾಳಿಗೆ (ಅನು) ಎಂ.ಎಸ್. ಆಶಾದೇವಿ, ವಸಂತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨

೪೩. ನಾಯಕ ಜಿ.ಎಚ್. ಸಕಾಲಿಕ, ರಾಘವೇಂದ್ರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಅಂಕೋಲಾ, ೧೯೯೫

೪೪. ನಾರಾಯಣಾಚಾರ್ಯ ಕೆ.ಎಸ್. ಮತಾಂತರ: ಒಳ ಹೊರ ಆಯಾಮಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ, ೨೦೦೯

೪೫. ನೋಮ್ ಚೋಮ್‌ಸ್ಕಿ ಅಭಿನವ ಚಾತುರ್ಮಾಸಿಕ, (ಸಂ) ನ. ರವಿಕುಮಾರ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨

೪೬. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮

೪೭. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಸಂಸ್ಕೃತಿ: ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ, ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧

೪೮. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಶಬ್ಧವಿಲ್ಲದ ಯುದ್ಧ, ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭

೪೯. ಬದರೀನಾಥ ಕೆ.ರಾವ್ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨

೫೦. ಬಾರ್ಕೂರು ಉದಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ: ಇತಿಹಾಸ ಕಥನ, ಶಾಲ್ಮ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಾರ್ಕೂರು, ೨೦೦೯

೫೧. ಬಾಲಗೋಪಾಲ್ ಕೆ. ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧ ಕಣಿವೆ, (ಅನು) ನಗರಗೆರೆ ರಮೇಶ, ವಿ.ಎಸ್. ಶ್ರೀಧರ, ಪ್ರಗತಿ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೯

೫೨. ಭಗವಾನ್ ಕೆ.ಎಸ್. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಗಾಮಿತನ, ಮಹಿಮ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೯

೫೩. ಫಾಲಾಕ್ಷ ಸಮಗ್ರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ಆರಂಭದಿಂದ ೨೦೦೮), ಶಶಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ತಿಪಟೂರು, ೨೦೦೯

೫೪. ಫಾಲಾಕ್ಷ ಸಮಗ್ರ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸ, ಭಾಗ-೧ ಶಶಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ತಿಪಟೂರು, ೨೦೦೯

೫೫. ಫಾಲಾಕ್ಷ ಸಮಗ್ರ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸ, ಭಾಗ-೨ ಶಶಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ತಿಪಟೂರು, ೨೦೦೯

೫೬. ಮನುಚಕ್ರವರ್ತಿ ಬಹುಮುಖ (ಅನು) ಎಲ್.ಜಿ. ಮೀರಾ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೧೯೯೯

೫೭. ಮಹಾದೇವಯ್ಯ ಪಿ ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ರಾಜಕಾರಣ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೫

೫೮. ಮುಜಾಫರ್ ಅಸ್ಸಾದಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ, ಕೆ.ಎಸ್. ಮುದ್ದಪ್ಪ ಸ್ಮಾರಕ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಕೃಷ್ಣಾಪುರದೊಡ್ಡಿ, ೨೦೦೯

೫೯. ಮುರಾರಿ ಬಲ್ಲಾಳ ನಿ. ಕಿಟಕಿಗಳು ಕನ್ನಡಿಗಳು, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪

೬೦. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ — ನಡುಗಾಲದ ಕನ್ನಡನಾಡು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೮

೬೧. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ — (ಸಂ) ಮತೀಯ ಭಯಾವತಾರ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೯

೬೨. ಮಂಗ್ಳೂರ ವಿಜಯ (ಸಂ) — ಮುಸ್ಲಿಮರ ತಲ್ಲಣ, ಸಂಬುದ್ಧ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೮

೬೩. ರಘುನಾಥರಾವ್, ಡಿ — ತತ್ವಪದಕಾರರು ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೮

೬೪. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ — ಲೋಕಾಯತ ದರ್ಶನ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೪

೬೫. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ — ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೬

೬೬. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ — ಕರ್ನಾಟಕದ ಸೂಫಿಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೮

೬೭. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ — (ಸಂ) ಧರ್ಮ, (ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ವಿಶ್ವಕೋಶ ೩) ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೦

೬೮. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ — ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೫

೬೯. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ — ಕರ್ನಾಟಕದ ನಾಥಪಂಥ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೬

೭೦. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ — ಕತ್ತಿಯಂಚಿನ ದಾರಿ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೬

೭೧. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ — ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೭

೭೨. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ — ಧರ್ಮ ಪರೀಕ್ಷೆ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೮

೭೩. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ — (ಸಂ) ಹೊಸತಲೆಮಾರಿನ ತಲ್ಲಣ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೮

೭೪. ರಾಜಶೇಖರ ಜಿ., ಫಣಿರಾಜ ಕೆ., ಫಕೀರ ಮಹಮ್ಮದ್ ಕಟ್ಪಾಡಿ — ಕೋಮುವಾದದ ರಾಜಕೀಯ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦

೭೫. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ — ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪

೭೬. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ — ಗತ-ಕಥನ, ಆನಂದ ಕಂದ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ,

೨೦೦೫

೭೭. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ — ಅಮೂರ್ತತೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩

೭೮. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಜಿ — ಮುನ್ನೋಟ, ಮಾಲೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೬

೭೯. ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ — ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಂತರ್ಜಲ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೬

೮೦. ರಾಮ್ ಪುನಿಯಾನಿ — ಕೋಮುವಾದ, (ಅನು) ನಾ. ದಿವಾಕರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದ ವೇದಿಕೆ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ೨೦೦೭

೮೧. ರೊಮಿಲಾ ಥಾಪರ್, ಹರ್ಬನ್ಸ್ ಮುಖಿಯ ಮತ್ತು ಬಿಪಿನ್‌ಚಂದ್ರ — ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮

೮೨. ಲಂಕೇಶ್ ಪಿ. — ಟೀಕೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಸಂಪುಟ ೩, ಲಂಕೇಶ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧

೮೩. ವಿಭೂತಿ ನಾರಾಯಣರಾವ್ — ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಪೋಲಿಸರು, (ಅನು) ಹಸನ್ ನಯೀಂ ಸುರಕೋಡ, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೦೯

೮೪. ವೀರಣ್ಣ ಸಿ. — ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೩

೮೫. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು — ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೦

೮೬. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು — ಕೋಮು ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೨

೮೭. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು — ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ (ಸಂ) ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೨

೮೮. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು — ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ೧೯೯೨ (ಸಂ) ಪುರುಷೊತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೩

೮೯. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು — ಗೊಂದಲಪುರ (ಸಂ) ನ. ರವಿಕುಮಾರ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಮಾಗಡಿ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧

೯೦. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು — ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, (ಸಂ) ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೧

೯೧. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು — ಹಣತೆ (ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅಭಿನಂದನ ಗ್ರಂಥ) (ಸಂ) ಡಿ.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೦೧

೯೨. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು — ಧರ್ಮ ಅಧರ್ಮ (ಸಂ) ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಹೂಗಾರ, ಸಮಕಾಲೀನ ಚಿಂತನ ವೇದಿಕೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨

೯೩. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು — ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ೨೦೦೧, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨

೯೪. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು — ಜಾಗತೀಕರಣದ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದ, ಜನತಂತ್ರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨

೯೫. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು — ದಲಿತ ಚಿಂತನೆ (ಸಂ) ಮೊಗಳ್ಳಿಗಣೇಶ್, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೨

೯೬. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು — ಹೇ ರಾಮ್ (ಸಂ) ನ. ರವಿಕುಮಾರ, ಅಭಿನವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩

೯೭. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು — ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯ, (ಸಂ) ಜಿ.ಎಸ್. ಅಮೂರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩

೯೮. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು — ದಲಿತ ಅಧ್ಯಯನ (ಸಂ) ಟಿ.ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೫

೯೯. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು — ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜನಪರ ಚಳುವಳಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೬

೧೦೦.ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು — ಮತಾಂತರ, (ಸಂ) ಪ್ರಧಾನ ಗುರುದತ್ತ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ, ೨೦೦೮

೧೦೧.ಶಾಂತಿ ಮೈ, ರಾಯ್ — ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಪಾತ್ರ (ಅನು) ಪ್ರಕಾಶ ಹಿಟ್ಟನಹಳ್ಳಿ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭

೧೦೨. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ — ಸಾಹಿತಿ ಕಲಾವಿದರ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಟಿಪ್ಪು, ಸಿರಿಗನ್ನಡ ಪ್ರಕಾಶನ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ೨೦೦೫

೧೦೩. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್. — ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ, ಸಂಪುಟ ೭, ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭

೧೦೪. ಶಿವಾನಂದ ಕೆಳಗಿನಮನಿ, — ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರ ನವ್ಯಕಾವ್ಯ, ಸೌಜನ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ, ೨೦೦೦

೧೦೫. ಶೇಖರ ಎಂ.ಎಸ್. — (ಸಂ) ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನ ದಲಿತ ಸಾಹಿತಿಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೬

ಇಂಗ್ಲೀಷ ಕೃತಿಗಳು

1. Abinash Lahkar and Uma Dhanushkodi (ed) — Troubled Times, Communalism fascism arrives, Bhoomika, Bangalore, 2002
2. Aijaz Ahmad — On Communalism and Globalization, Offensives of the Far Right, Three Essays Press, New Delhi, 2002
3. Justice, K.K. Usha — Communalism in Orissa, Indian Peoples Tribunal on Environment and Human Rights, Mumbai, Sept. 2006
4. Gundur, N.S. — Partition and Indian English Fiction, Adhyayan Publishers, Delhi, 2008
5. Pratha Chatterjee Pradeep Jeganathan, (ed) — Community, Gender and Violence, Permanent Black, Delhi, 2002
6. Ram Puniyani — Fascism of Sangh Parivar, Media House, Delhi, 2000

ಲೇಖನಗಳು

೧. ಅಂಬೇಡ್ಕರ ಬಿ.ಆರ್. — ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಮಹತ್ವ, ಸಂ. ಮಂಗ್ಳೂರು ವಿಜಯ, ಸಂಬುದ್ಧ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫

೨. ಅರುಂಧತಿ ರಾಯ್ — ಮಿಡತೆಗಳ ಬರುವಿಗೆ ಕಿವಿಗೊಡುತ್ತ, ಮಿಡತೆಗಳ ಬಾಯಿಗೆ ಕಿವಿಗೊಡುತ್ತ, ಅನು. ಸುಕನ್ಯಾ ಕನಾರಳ್ಳಿ., ಲಂಕೇಶ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೧೦

೩. ಆಮೂರ ಜಿ.ಎಸ್. — ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಒಳದಾರಿ, ಸೀಮೋಲ್ಲಂಘನ, ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ, ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨

೪. ಇರ್ಫಾನ್ ಹಬೀಬ — ಮನುಕುಲದ ವಿಕಾಸ, ಪೂರ್ವೇತಿಹಾಸ ಅನು: ಪ್ರದೀಪ ಬೆಳಗಲಿ, ಚಿಂತನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೮

೫. ಉಪಲೀಕನಹಳ್ಳಿ ಬಿ. ರಾಜಣ್ಣ — ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆ, ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ, ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್ ಮತ್ತು ಪಬ್ಲಿಷರ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫

೬. ಉಷಾ, ಎಂ. ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ, ಆಧುನಿಕ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೭

೭. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಹೊಸಗನ್ನಡ ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯ, ಬಯಲು ಆಲಯ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೬

೮. ಕೃಷ್ಣ ಅನಂತ ವಿ. ಕೋಮುವಾದದ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಂಗಾತಿ, (ಡಾ. ಜಿ.ಆರ್. ಅಭಿನಂದನಾ ಗ್ರಂಥ) ಜಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಅಭಿನಂದನಾ ಸಮಿತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩

೯. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ವಿ. ತತ್ವಪದಗಳ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಬಂಧ, ನಾ ನಿಲ್ಲುವಳಲ್ಲ? ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮

೧೦. ತಾರಕೇಶ್ವರ ವಿ.ಬಿ. ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಂತರ ಪ್ರಯೋಗಗಳು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಂತರ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೬

೧೧. ನಾಗರಾಜಪ್ಪ ಕೆ.ಜಿ. ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟ, ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ, ೨೦೦೦

೧೨. ನಾಗಭೂಷಣ ಡಿ.ಎಸ್. ಧರ್ಮ, ಜಾತಿ, ಕೋಮುವಾದ, ಕುವೆಂಪು ಚಿಂತನೆಗಳು ಅನೇಕ, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೦೫

೧೩. ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು, ವಿವೇಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೨

೧೪. ನಂದಿತಾ ಹಕ್ಸರ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಹಲವು ಮುಖಗಳು, ಡಿಸೆಂಬರ್ ೧೩, ಅರುಂಧತಿ ರಾಯ್, (ಸಂ) ಲಂಕೇಶ ಪ್ರಕಾಶನ, ೨೦೦೭.

೧೫. ಪಾಂಡೆ ಬಿ.ಎನ್. ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದ, ಹಿಂದೂ ಮಂದಿರಗಳು ಮತ್ತು ಔರಂಗಜೇಬನ ಆದೇಶಗಳು, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೦೫

೧೬. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ, ಬಿ.ಎಂ. ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂ. ಡಾ. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಡಾ. ಎ.ಎಸ್.

ಪ್ರಭಾಕರ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೫

೧೭. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ, ಬಿ.ಎಂ. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂಬುವದು ಬೇಕೇ? ಕದಡು, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ, ೨೦೦೮

೧೮. ಪ್ರಸನ್ನ ಧರ್ಮಸಂಕಟ ೩, ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ಕಳಚೋಣ ಬನ್ನಿ, ಒಂಟಿದನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು

೧೯. ಬರಗೂರ ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ನಿಸಾರ್ ಅಹ್ಮದ್ ಅವರ ಸವತಿಮಕ್ಕಳ ಸಂವೇದನೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ, ಅಂಕಿತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭

೨೦. ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕತಿ, ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೨

೨೧. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ ದಲಿತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿಯುಗ, ಸೊಲ್ಲು, ಸಿ.ವಿ.ಜಿ. ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮

೨೨. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ ಜಾತ್ಯತೀತ ರಾಜಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ, ತಕರಾರು, ಪಲ್ಲವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಚನ್ನಪಟ್ಟಣ, ೨೦೦೮

೨೩. ಮೈಸೂರಮಠ ಎಸ್.ಜಿ. ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ, ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಯಾರು ಕಾರಣ? ಮಂದಿರ ಕಟ್ಟಲು ಜನರ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇಲ್ಲ: ಮನೆಯೊಡೆಯನಿದ್ದಾನೇ?, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೦೬

೨೪. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜಾನಪದ, ಜನಪದ ಆಯಾಮಗಳು, ಸಂ. ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ,ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ, ೨೦೦೯

೨೫. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಎಚ್.ಎಸ್. ಆಶಯ ಲೇಖನ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೋವಿನ ನೆಲೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೩

೨೬. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ, ನಡುಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಕಂದೀಲು, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೦೪

೨೭. ರಾಜೇಂದ್ರಲಾಲ ಮಿತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗೋಮಾಂಸ: ಪ್ರತಿರೋಧ, ಸಂಪಾದಕರು, ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪

೨೮. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ವೈಚಾರಿಕತೆ ಸಂಕಥನಗಳು, ಸಿವಿಜಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪

೨೯. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಹಲ್ಲೆ, ದೇವಿ ಪ್ರಸಾದ ಮತ್ತು ಲೋಕಾಯತ ದರ್ಶನ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೫

೩೦. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಜಿ.ಆರ್. ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಿಡ್ಡುತನ; ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಕೋಮುವಾದ, ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆ, ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಮಾ–ಲೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೫

೩೧. ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರ ಏಕರೂಪಿ ಮತ್ತು ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾರ್ಗಾಂತರ, ಸಿವಿಜಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪

೩೨. ಲಂಕೇಶ್ ಪಿ. ಧರ್ಮದ ಗಂಧ ಇಲ್ಲದವರು, ಟೀಕೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಭಾಗ–೧, ಲಂಕೇಶ ಪ್ರಕಾಶನ, ೨೦೦೯

೩೩. ಲಂಕೇಶ್ ಪಿ. ಇಟ್ಟಿಗೆ ಪವಿತ್ರವಲ್ಲ ಜೀವ ಪವಿತ್ರ, ಲಂಕೇಶ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೯

೩೪. ಲಂಕೇಶ್ ಪಿ. ನಿಸಾರ್ ೬೦,ನಿಮ್ಮೊಳಗಿದ್ದು ನಿಮ್ಮಂತಾಗದ ನಿಸಾರ್ ಸಾಹಿತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಲಂಕೇಶ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೮

೩೫. ವೀರಣ್ಣ ಸಿ. ಪ್ರಸಾವನೆ, ಕನ್ನಡ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಕಾವ್ಯ, ಕ.ಸಾ.ಪ. ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೧

೩೬. ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ ಬಿ.ವಿ. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮುಖವಾಡಗಳು, ಪೂರ್ವನಿಶ್ಚಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ರೂಪ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೪

೩೭. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್. ಕೋಮುವಾದ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ, ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ ಸಂಪುಟ–೫, ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭

೩೮. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಕಂಡ ಟಿಪ್ಪು, ಸಂಜಯ, ಧಾತ್ರಿ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೭

೩೯. ಶಿವಸುಂದರ್ ಹಿಂದೂ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ; ಸವಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷ, ಸಂಗಾತಿ, (ಡಾ. ಜಿ.ಆರ್. ಅಭಿನಂದನಾ ಸಮಿತಿ), ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩

೪೦. ಶ್ರೀಮತಿ ಎಚ್.ಎಸ್. ವಿಮೋಚನೆಗಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣ, ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೩

೪೧. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಕೆ.ವಿ. ಕನ್ನಡವು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರ, ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಜಗತ್ತು, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಾಗರ, ೨೦೦೭

೪೨. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಕೆ.ವಿ. ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ವ್ಯಸನ, ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರ ಆಯ್ದ ಬರಹಗಳು, ಸಂ. ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೨

೪೩. ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ರಾಷ್ಟ್ರ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ನಾಡು–ನುಡಿ–ರೂಪಕ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೨೦೦೧

